تغييب مفهوم الذاكرة الثقافية في خطاب ما بعد الاستعمار

م. د. حمزة عبد الحمزة عليوي

كلية القانون – جامعة كربلاء

Hamzaa.ulaiwy@gmail.com

ملخص البحث

يسعى هذا البحث لمناقشة اشكاليات الذاكرة الثقافية في السياق المفارق لخطاب ما بعد الاستعمار، ويعنى، بدرجة رئيسة، بالذاكرة وفعل التذكر الناظم لخطاب السرد المصاغ كفعل مقاوم للمحو. فاذا كان التذكر هو الصيغة المثلى لاستعادة ما كان، مكانا او سردا او عالما قد انقضى وتهالك، فان المحو هنا هو ازالة الاثر.

ولقد اعتمد خطاب ما بعد الاستعمار التاريخ مرجعا لتحليل الخطاب الاستعمار وآداب الشعوب المستعمَرة، وهذا الأمر غيَّب الذاكرة ومباحثها، وحرم هذا الخطاب من امكانات كبيرة يقدم اعتماد الذاكرة في التحليل.

وفي النقد العربي يجد الباحث متنا نقديا كبيرا، وهو اخذ بالتوسع والنمو، حتى يمكن القول انه المتن النقدي العربي الاكبر، وقد كانت افكار سعيد محوره. لكن هذا المتن الموسَّع لم ينتج معرفة عربية بشكل ونمط الاستعمار الذي اسس البلدان العربية وهذه قضية محورية كان يجب ان يبدأ منها النقاد العرب. غير أنهم فضلوا ان يتوسعوا في كتابة الشروحات المختلفة لمتن سعيد ورفاقه. فكان ان كرر النقد العربي الافكار ذاتها، وفعل الأمر نفسه، ان أهمل الذاكرة ومباحثها.

الكلمات المفتاحية: الخطاب، والذاكرة، والاستعمار، وما بعد الاستعمار، والتاريخ، والتابع.

Abstract

This study tries hard to discuss the cultural memory issues in a context different from that of postcolonial novel.

This context is basically interested in memory and memory in action where the latter controls a narrative discourse resists any sort of termination.

If remembering is an ideal formula to retrieve past, a place, a narrative and a world had gone and fallen apart, termination in this sense in no doubt is an elimination of trace.

The discourse of postcolonialism used history as a criterion to analyze colonial discourse and literature of colonized people with. In such policy we underestimated the memory and its issues, in mean time deprived the analysis from vast and major possibilities.

One has to admit memory studies are a developing main critical instrument, and certainly main critical body, so far, spinning around Edward Said theories.

Nevertheless, the body of these studies did not produce an Arabic knowledge with the shape or the model of the colonialism that founded modern Arabic states/ countries.

This is a major issue Arab critics had to start from.

But instead they chose to extend the body of Said theories, plus what any share added by his colleagues.

The Arabic criticism repeated the same thoughts, I am afraid, yet it neglected the memories and related matters.

Keywords: the speech. Memory. Colonization. Beyond Colonization.date

مفهوم خطاب ما بعد الاستعمار

يتفق الجميع على إرجاع التأسيس النظري لهذا لخطاب ما بعد الاستعمار إلى كتاب ادوارد سعيد الاستشراق الصادر عام 1978، لكنهم يختلف، أشد الاختلاف في الأمور الأخرى الخاصة بهذا الحقل هي موضع خلاف أو تكاد

تكون كذلك. ويسجل عنوان الحقل ذاته الاختلافات الأولى؛ فهو الخطاب الاستعماري والنظرية الأدبية ما بعد الاستعمارية "Colonial Discourse and Post-Colonial Theory"[1]، وهو نفسه خطاب ما بعد الاستعمار ""Post-colonialism Discourse"[2]، أو دراسات ما بعد الاستعمار " Post-Colonial Studies"[3]، أو "الكولونيالية وما بعدها Colonialism Post colonialism" من دون توصيف سابق[4].

وقد اضافت اشكاليات الترجمة إلى العربية مشكلة جديدة؛ تمثَّلت بعدم اتفاق المترجمين العرب على ترجمة نهائية ومستقرة لكلمة "Colonial"، فهي تترجم عند بعضهم إلى "استعمار"[5]، وعند بعضهم الاخر إلى "كولونيالية"[6]، وهناك من يجمع بين الترجمتين.[7]

وفي الاشتغال النظري لخطاب ما بعد الاستعمار تكمن الخلافات المهمة، والاكثر جدية عند المنظرين الثلاثة الأهم لهذا الحقل، وهم: ادوارد سعيد، وهومي بابا، وسبيفاك. وهو ما سنقف عنده مفصلا فيما يخص إمال مباحث الذاكرة في تحليلهم الخطاب الاستعماري لاحقا. ويعنيني هنا أن أشدِّدُ على امرين مهمين، أولهما أن استخدام مصطلح خطاب ما بعد الاستعمار؛ هو الاصلح عندنا؛ لأنه يتيح مجالا اوسع في القراءة والتحليل والفحص، ثم إننا سنتبين الأثر الكبير لمفهوم الخطاب "Discourse " كما فهمه الفيلسوف الفرنسي فوكو، على مجمل أفكار ادوارد سعيد في دراسته للاستشراق وبعد ذلك في الخطاب الاستعماري. ونحن نعتقد أن هذا الحقل لم يتم صياغته ضمن صيغة نظرية ترقى الى مصطلح النظرية "Theory". والأمر الثاني، أن الاختلاف والتباين بين المنظرين الثلاثة الكبار، وما لحقه من تعقيبات ودراسات في تصورات اللاحقين عليهم، لا يُلغي وجود اطار عام يمكن ان يؤسس لحقل بحثي جدير بالاهتمام، ويحظى باهمية بالغة في أغلب دول العالم، وتُدرَّس اطروحاته في كبريات الجامعات العالمية، وهو اتجاه رئيس من اتجاهات الخطاب النقدي في العالم الان، إنه خطاب ما بعد الاستعمار. فما هو جوهر هذا الخطاب النقدي؟

جرى رسم الأصول الاولى والمهام الرئيسة التي سينهض بها هذا الحقل المعرفي، مع صدور كتاب ادوارد سعيد "الاستشراق"، ثم في كتابه اللاحق "الثقافة والامبريالية"، وهي تحليل خطاب ما بعد الاستعمار، بما يحيل اليه، او ما يتخذه من سبل كفيلة بتحقيق هذه المهمة الكبرى، وفي الطليعة منها تحليل العلاقة الملتبسة بين السلطة والمعرفة، وهي المنتجة لاهم فرضيات هذا الخطاب. ثم أن هذا الخطاب قد أسس لمهمة كبيرة أخرى، وهي كيفية مقاومة ذلك الخطاب المهيمن، وفضح سبله ووسائله[8].

إن التشديد على الدور الفاعل لإدوارد سعيد، ثم لـ"بابا" الهندي ومواطنته سبيفاك في التأسيس النظري لهذا الخطاب النقدي لا ينبغي ان يكون دافعا لإهمال الدور العظيم لأسماء فكرية وسياسية في هذا المجال. ويمكننا أن نتحدث عن المساهمة الرائدة لكل من المفكر الشيوعي الايطالي انطونيو غرامشي، وفرانز فانون في كتابه (معذبو الارض)[9] بصورة خاصة. ولقد أسهم المفكران كلاهما، ولاسيما فرانز فانون، في التأسيس لميدان بحثي جديد يختص بتحليل وتشريح أخطر ظاهرة عرفها العالم في القرون الأربعة الأخيرة، وهي ظاهرة الاستعمار. ولـ(فانون) فضل الريادة في هذا الميدان؛ فكتابه المقدَّم بقلم الفيلسوف الفرنسي المعروف سارتر قد احتل مكانة خاصة لما انطوى عليه من أفكار عميقة اعتمدها وبنى عليها فيما بعد منظرو هذا الخطاب النقدي. وقد يفسر هذا الأمر بقاء فانون وكتابه في قلب الجدل العالمي فيما يخص الاستعمار ومقاومته[10].

ولأفكار غرامشي، المفكر الايطالي الشهير، أثر كبير في إغناء وتمكين خطاب ما بعد الاستعمار من أدواته النقدية. وفي هذا المقام يهمنا كثيرا مفهوم غرامشي عن الهيمنة وتمييزه بين (سيطرة الدولة) و(هيمنة الثقافة)، ثم مفهومه

عن المثقف العضوي والمجتمعات الثانوية[11]، وهي مفاهيم رئيسة كان لها مكانتها المميزة والفاعلة في منظومة ادوارد سعيد كما سنرى في البحث؛ فالهيمنة على سبيل المثال مفهوم رئيس في منظومة خطاب ما بعد الاستعمار، ولقد بنى(سعيد) على أساس منها مجمل أفكاره وتصوراته عن الخطاب الاستعماري، فهي مفتاح النصوص والخطابات الاستعمارية عند (سعيد). ثم إن (سعيداً) أفاد من غرامشي في تعميق فكرته عن الجغرافيا الاستعمارية[12].

ويمكننا أن نشير ايضا لإسهامات كوكبة معتبرة من الأسماء الفكرية، كالكاتب الكيني نفوجي واثيونغو في كتابه الرئيس "تصفية استعمار العقل"[13] ناهيك عن رواياته، وأشهرها (تويجات الدم)[14]. والشاعر والكاتب الفرنسي الزنجي ايمي سيزير، وهو أحد أبرز شعراء الزنوجة، وهو مؤلف كتاب "خطاب عن الاستعمار"[15]. ويضاف إلى هؤلاء صاحب نوبل، النيجيري وول شوينكا، في محاضرات جمعها في كتاب ترجم إلى العربية بعنوان: "الاسطورة والأدب والعالم الافريقي"[16].

ويظل الجذر الأهم والأكثر تماسكا في التأصيل التاريخي لخطاب ما بعد الاستعمار، ما نجده في (دراسات التابع) المختصة بتاريخ الهند. وهذا ما يشدد عليه قاموس اكسفورد للعلوم الاجتماعية[17]. ودراسات التابع- Subaltern Studies في أصلها ظهرت اثرا من آثار بأفكار إدوارد سعيد في كتابه (الاستشراق)[18]. ويُظهر الكشف أن اقتران مشروع علمي بدأ في حضن الدراسات التاريخية، كدراسات التابع، بخطاب ما بعد الاستعمار، وهو ميدان ينتمي إلى الأدب والدراسات الأدبية، هذا الكشف يعيد تقديم دراسات التابع بوصفها مشروعا ما بعد استعماري في كتابة التاريخ[19]. وجوهر الفرضية هنا أن دراسات التابع لم تكن في أصلها، كدراسات تاريخية، امتدادا للماركسية، وقد أظهرت نفورا من التفسير الاستعماري البريطاني لتاريخ الهند، مثلما رفضت التفسير القومي لذلك التاريخ. وانطلقت من منطقة مجاورة في تفسير التاريخ، يبتعد عن الفهم الماركسي الستاليني، وتتعزَّز صلتها بفكر الايطالي غرامشي عن المجتمعات الصغيرة المهمشة/ الثانوية[20]. فالأصل في استعمال كلمة التابع- Subaltern أنها مأخوذة من دراسات غرامشي، وهي تعني الجماعات الاقل شأنا. وهذا ما عنت به دراسات التابع، ان تمثِّل او تتكلم عن تاريخ الجماعات التابعة "الثانوية" كـ"ذوات التاريخ"[21]. وتمثيل التابع، او حسب ما عنونت سبيفاك مقالها الشهير: هل يمكن للتابع ان يمثِّل- يتكلم؟، وهذه إحدى الأسئلة الكبرى التي حاول خطاب ما بعد الاستعمار أن ينهض بالإجابة عنها.

فما هو خطاب ما بعد الاستعمار؟

خطاب ما بعد الاستعمار، كما يجادل اشكروفت ورفيقاه، يتعلق ويختص بآداب "الشعوب التي استعمرتها بريطانيا من قبل"[22]. وهو لا ينكر أن هناك آدابا متعددة ولَّدتها تجارب استعمارية أوروبية أخرى. وهذا التحديد اولي وعام. نعم، إن مؤلفي الكتاب يحددون هذه الآداب بحسب اللازمة الاشهر هنا "ما بعد-Post"؛ فنكون بإزاء تمييز معلن بين الاستعمار وما بعده، او بين الأدب الاستعماري وآداب الشعوب المستعمَرة[23]. لكن خطاب ما بعد الاستعمار يفيد أمورا أكثر تخصصا وتدقيقا. فهو أولا خطاب- Discourse أكثر مما هو نظرية- Theory. ويفيد التوسع في مفهوم الخطاب، بعيدا عن حصر مفهومه في الوظائف اللغوية المحدَّدة، كما هي الحال عند جومسكي فيما يخص تركيب الجملة[24].

وقد جرى ربط الخطاب خارج علوم اللغة بمجموعة من المفاهيم عملت على التأسيس له بطرائق وسبل مختلفة، ومنحته وظائف كما هي الحال في علم الانسان- Ethnography، الذي يركز خطابه على "قوة ومقدار هذا الخطاب، وادواره الوظيفية"[25]. وهذا التوسع يفيدنا كثيرا في تدقيق اشكالية "ما بعد الاستعمار" كونه خطابا. فالكلية بوصفها صيغة رئيسة تحكم الخطاب وعمله تهمنا كثيرا؛ لانها تضعنا امام حزمة من العناصر المتضافرة فيما بينها وتعمل بمنطق كلي، لا كوحدات منفردة ومشتتة. وهذا الخطاب تنظمه جملة من الخصائص اللغوية بدرجة رئيسة، وان كان هناك ما هو غير

لغوي، كخطاب الاعلام على سبيل المثال، وكخطاب العقل العربي؛ فهو يحيل ويتكون من شبكة واسعة من النصوص المختلفة والمتباينة، واغلبها مكتوب باللغة العربية، وهي تؤلف معا منظومة متضافرة من الصيغ اللغوية والافكار الدالة على صفتي الإحاطة والشمول بموضوع الخطاب ذاته.

فالخطاب، كما يناقش عالم اللسانيات الفرنسي اميل بنفنست: تمثيل للوقائع او الاحداث[26]. وهو عنده "حقل من حقول التواصل"[27]. غير أن الدلالة المهمة للخطاب، هي انه يستخدم مظهري اللغة، المقروء والمكتوب، ليحقق "شكلا من اشكال الممارسة الاجتماعية"[28]. وهذا الأمر ذو اهمية خاصة؛ لأنه يعطي الخطاب جدارة عالية؛ بأن يجعله اكثر الصيغ تمثيلا للسلطة او انه يكشف في الاقل مدى تعلّق الخطاب بالسلطة؛ مادام انه "يشكل المواقف، واركان المعرفة، والهويات الاجتماعية للأفراد والجماعات والعلاقات بين الأفراد والجماعات"[29]. وعلى أساس من هذا تتحدد صلة وفاعلية الخطاب كـ(مكون أساسي) فيما يخص السلطة؛ فهو عامل رئيس في ترسيخ وديمومة (الوضع القائم). وهو، في المقابل، احد عوامل التغيير وتحويل الوضع القائم[30]. وجوهر الأمر هنا يكمن فيما أسماه فوكو بـ(نظام الخطاب) القائم على جدل المفاهيم الثلاثة الرئيسة، وهي: التمثيل والسلطة والمعرفة[31].

وهذا ما جادل بخصوصه ادوارد سعيد كثيرا في كتابه الاستشراق ثم في الثقافة والامبريالية. ومن ثم فـ(سعيد) لا يتحدث، ولم يكن في خاطره التأسيس لـ(نظرية)، أنما قد شُغل بمفهوم الخطاب ونظامه، بما في ذلك أنه كان معنيا بكشف نظام التمثيل الخطابي فيما يخص الاستشراق أولا، ثم الخطاب الاستعماري ثانيا. وقد الزم نفسه بما التزم به فوكو نفسه من نقاش موسع مع منظومات التاريخ في سياق الثقافة الغربية. ولهذا نجده يشدِّد، كما سنرى، في مطلع كتابه الاستشراق على اهمية بل ومركزية مفهوم الخطاب كما فهمه فوكو في تحليل الاستشراق وخطابه[32].

ثم إنَّ خطاب ما بعد الاستعمار يتعلق، ثانيا، بالسياق الفكري لمنظومة الـ"ما بعد". وهي لازمة (لغوية) مهمة ومحورية تضبط السياق اللاحق بها، وتعيد تحديد معنى الكلمة اللاحقة عليها. فـ"ما" تحمل دلالة المستقبل[33]. وتخفي، في السياق ذاته، اشارة مضمرة لتباعد وانقضاء الماضي. والأهم هي تشدِّد على معنى الصدام والضدية مع الماضي المنقضي[34]. فما بعد الحداثة ضد الحداثة ذاتها. وما بعد الاستعمار ضد الاستعمار نفسه... الخ. وهذه اللازمة تحيل إلى مفهوم (الازمة) كما يناقش فريدريك جيمسون في تصديره لمحاضرة جان- فرانسوا ليوتار الشهيرة[35]. ولا يجب ان نفهم أن معنى الصدامية يفرض على خطاب ما بعد الاستعمار[36]، شأن ما بعد الحداثة ذاتها[37]، أن يتخلى عن تحليل الخطاب الاستعماري؛ إنما هو يعيد تأسيس نفسه ضمن سياق النصوص الاستعمارية الكبرى، ويحاول تفكيكها، ومن ثم مقاومتها.

وفي هذا الفهم إحالة مؤكدة إلى معنى ومفهوم النهاية؛ فإن الاصل في محاضرة ليوتار هو مناقشة مكانة العلم والتكنولوجيا، وليوتار يناقش هذه المكانة في ضوء مفهوم (الأزمة) الذي بلغته مكانة العلم والتكنولوجيا، وما يحيلان إليه من ثيمات وحكايات كبرى. وجوهر هذه الازمة يتصل بأزمة نظام التمثيل- Representation، وهو يفرض على العلم والتكنولوجيا إعادة الانتاج نفسه؛ فابستمولوجيا العلم لا تنتج طرائق جديدة ومختلفة عن عصر نيوتن على سبيل مثال. ولقد قادت ازمة التمثل ليوتار إلى البحث في مشروعية الحكايات الكبرى المؤسِّسة لمنطق التفكير العلمي الحديث. وأهم تلك الحكايات عند ليوتار: (اسطورة تحرير البشرية). (أسطورة الوحدة التأملية لكل معرفة). وانتهى الأمر عنده بإعلان موت ونهاية الحكايات (السرديات) الكبرى[38]، وهذا جوهر فرضية ليوتار، وهو ذاته منطق خطاب ما بعد الاستعمار التقويضي.

وخطاب ما بعد الاستعمار هو نتيجة أمرين متلازمين أيضا. الأول أنه الحصيلة النهائية للاستعمار، وقد نهض به أدباء كتبوا تحت وقع تجربة الاستعمار، بل إن ادبهم قد ولَّدته تلك التجربة القاسية. ثم تولى، فيما بعد، مفكرون ونقاد،

اغلبهم من ابناء المستعمرات السابقة، دراسة وتحليل الخطاب الاستعماري وخطابات الشعوب المستعمَرة. وهذه قضية مركزية في هذا الخطاب. وهي تتعلق وتتصل بالأمر الثاني، وهو أن هذا الخطاب النقدي إنما اختص بالنصوص الأدبية المكتوبة باللغة الانكليزية بصورة خاصة، ثم بالفرنسية وغيرها[39]. وسنعود إلى هذين الأمرين في سياق نقاشنا لفهم النقاد العرب لهذا الخطاب. وسنرى أن هذين الأمرين قد عملا معا على ترسيخ أغلب استراتيجيات هذا الخطاب النقدي، ومن ثم لا ينبغي إهمال أثرهما الكبير والرئيس في فهم هذا الخطاب النقدي.

في هذا البحث نسعى في قراءة هذا الخطاب من منطق تغييب الذاكرة ومباحثها في تحليل خطاب ما بعد الاستعمار، وهو ما نعتقد أنه يؤلف خللا كبيرا، وعيبا فادحا.

مفهوم الذاكرة الثقافية واشكاليات التذكر

يظهر "التذكر – remembrance" والذاكرة "memory" صيغتين رئيستين[40] تقابلان فرضية "المحو" المتضمنة معنى النسيان المفروض على من يقع عليه عبء السرد في رواية ما بعد الاستعمار. وفي هذا الصدد، فإن الفيلسوف الفرنسي بول ريكور يميِّز في كتابه "الذاكرة، التاريخ، النسيان" بين "الذاكرة" و"الذكرى". وهو يرى أن الذاكرة هي الأصل والإطار الاجتماعي الجماعي، بينما "الذكرى" هي شأن فردي. فهو يقول في مطلع كتابه السابق "إن نحن قلنا سريعا بأن موضوع الذاكرة هو الأنا بصيغة المتكلم المفرد، فإن مفهوم الذاكرة الجماعية لا يمكن ان يكون سوى مفهوم تماثلي، بل ضمن جسم غريب في فينومينولوجيا الذاكرة"[41]. وجوهر الإشكالية عند "ريكور" يكمن في أن مباحث الذاكرة إنما درست عنده من منطق فينومينولوجيا هوسيرل التي دعته إلى بحث الذاكرة في إطار سؤالين، هما: "من ماذا هناك ذكرى؟" و"لمن هي الذاكرة؟". وما يعنينا هنا هو "الذاكرة" بوصفه مفهوما إجرائيا موصوفا بال"جماعية"، وفي بحثنا نصفها بالـ"الثقافية". وفي هذا الصدد نعتمد ما قاله الفيلسوف الفرنسي "بيير نورا" في كتابه "بين الذاكرة والتاريخ، أماكن الذاكرة" بقوله: "الذاكرة إطار في الواقع أكثر مما هي محتوى، رهان جاهز دائما، مجموعة من الاستراتيجيات، موجود قائم تكمن قيمته فيما نصنع به أكثر مما تكمن فيما هو عليه"[42].

والذاكرة الثقافية– Memory Cultural ، كما يناقش يان اسمن، عالم المصريات الشهير في كتابه العروف "الذاكرة الحضارية "Das Kulturelle Gedächtnis"[43]. وهو مؤسس هذا المفهوم، وله فضل كبير في اشاعته في الدراسات المختصة بالذاكرة. والأهم أن تحديده للمصطلح كان الصق بعلم الاثار؛ اذ جرى اعتماده بصورة موسعة في كتابات الآثاريين[44]. فالمفهوم عنده اقرب إلى علم الاثار والصق به. ف(اسمن) يحدد مصطلح الذاكرة الثقافية اعتمادا على ما يعتقد به من لزومية استخدام هذا المصطلح؛ فلا مناص عنده من النص عليه واستخدامه؛ لأنه مصطلح يجمع ما يسميه بـ"الاطار الوظائفي" لمصطلحات أخرى تتعلق بالذاكرة، وهي: (تكوين التراث)، و(العلاقة بالماضي)، (الهوية السياسية)، أو (التخيُّل السياسي). ويتأسس عنده معنى حضاريا "ثقافيا" للذاكرة بصورة الزامية، فلا يمكن إدراكها الا "بشكل مؤسسي؛ أي في صورة مؤسسات حضارية متخصصة فيها – أي إنها (ذاكرة صناعية) يُنشئها الانسان بشكل صناعي، وهي في الوقت نفسه (ذاكرة)؛ لأنها تؤدي على مستوى الاتصال الاجتماعي الوظيفة نفسها التي تقوم بها الذاكرة الفردية على مستوى الوعي أو الشعور الفردي"[45]. فالذاكرة الثقافية عند (اسمن) تحيل إلى دلالات ومفاهيم تعلَّقت دراسات إدوارد سعيد بها على نحو خاصة كما سنرى لاحقا، من قبيل التراث والتاريخ وغيرهما، بل إن (اسمن) يجادل عميقا في جدارة استخدام مصطلح الذاكرة الثقافية بدلا عن مصطلحات عديدة[46]. ونرى أن مفهوم (اسمن) عن الذاكرة الثقافية قد اتخذ ذلك الفهم الصارم المستند إلى مفاهيم ثابتة من قبيل "القانونية الحضارية– Kanonisierung"، التي تمثِّل مرحلة عليا يبلغها (التراث) في (صياغته الشكلية) من حيث (الالتزام) و(الترابط في المعنى)، كما في نصوص الحضارات الانسانية الكبرى

كالبابلية والمصرية الفرعونية وغيرهما[47]. وهذا الفهم فرضه ربط (اسمن) مفهوم الذاكرة الثقافية بنصوص واثار الحضارات الانسانية الكبرى. وهو أكثر دقة وانضباطا في هذا المجال؛ إذ إن توسعه في قراءة وتحليل النصوص اعطى هذا المفهوم كفاءة جعلته اصلح لاعتماده في مراجعة النصوص الرئيسة المشكِّلة لخطاب ما بعد الاستعمار على مستويات متعددة، أهمها أن خطاب ما بعد الاستعمار قد نهض بمهمة جليلة وكبيرة، تتمثَّل بتفكيك الخطاب الاستعماري وتقويضه.

ويدخل في صميم هذه المهمة دراسة الأرشيف الاستعماري كمتن يقدم سردية كبرى لحضارة كاملة. وفي هذه النقطة تكمن الاهمية القصوى لاعتماد مفهوم (يان اسمن) عن الذاكرة الثقافية كمفهوم ذي كفاءة عالية جرى اعتماده واختباره في دراسات كثيرة، أهمها من وجهي نظرنا كتاب (كيت ميتشل): التاريخ والذاكرة الثقافية.

ودراسة ميتشل محاولة جادة وناجحة الى حد بعيد في نقل المفهوم من ميدان علم الآثار وما يرتبط به ويحيل إليه كـ"المصريات" ودراسات الكتاب المقدس بوصفها حضارات ولَّدت نصوصا ينطبق عليها وصف "القانونية الحضارية"، ومن ثمَّ اختبار كفاءة المفهوم في تحليل وقراءة الرواية. وتناقش ميتشل في دراستها جدل الذاكرة الثقافية مع التاريخ والنوستالجيا– nostalgia وما وراء القص التاريخي، وتختبر المفهوم بدراسة نصوص الرواية الفيكتورية الجديدة، وهي نصوص ذاكرة– memory texts كما تسميها[48]. وتؤكد ميتشل في دراستها على جدارة وكفاءة مفهوم الذاكرة الثقافية كمقابل للتاريخ، وهي تجادل بأن التاريخ برغم ما يمتاز به، أو ما وهب من سلطة معرفية – سردية فإنه يقع دائما تحت سلطة الرواية الفريدة والعجيبة "فالرواية هي التي تمتلك السلطة الوجدانية والعاطفية الأكبر، والمنفصلة عن البحث العلمي الدقيق الذي حاول التاريخ أن يكتسبه، وتبعا لذلك فهي الأقدر على تضليل قرائها"[49].

وهذا التأكيد والتشديد على امكانية الرواية العظيمة في قول ورواية ما سكت عنه التاريخ، وفي فضح انحيازيات التاريخ وتورط بناه وانساقه في الكتابة والتاريخ للأحداث والأمم والشعوب، يكتسب مشروعيته من قدرة الرواية الكبيرة على مزاحمة التاريخ على احتكاره تمثيل واستعادة الماضي، بل إنه يعيد صياغة قول "الحقيقة" وتمثيلها مما يزعم التاريخ تفرده بقولها، فصارت الرواية: "عقبة امام فهم الواقع وليس وسيلة لالتقاطه"[50]؛ لانها تعيد صياغة الواقع وتقدم "الحقيقة" بطريقة مختلفة عما كان سائدا في التاريخ على سبيل المثال.

ومن هنا تأتي أهمية تشديد ميتشل في مفتتح دراستها، وهي تدقق في مفهوم الذاكرة الثقافية، فهي تلاحظ أن الاهتمام بالعصر الفيكتوري ومحاولة استعادته على اصعدة مختلفة كان احد الاسباب المهمة لظهور خطاب الذاكرة في نهاية القرن العشرين[51]. وترى أن الاهتمام بالعصر الفيكتوري والرغبة في تقليده واستعادة مظاهره، قد ولَّد متنا سرديا اتخذ من روايات العصر الفيكتوري ذاكرة ثقافية[52]. وجوهر فرضية ميتشل، من دون الدخول في تفاصيل جدالها الثري عن مقولتي التاريخ والرواية، يرتكز هنا إلى سعيها لـ"فهم السبل التي يمكن للمجتمع ان يشارك بها في الديناميات التذكارية. والتي يمكن وصفها عندئذٍ بـ(ديناميات النصب التذكاري)، او الذاكرة (الجماعية)، (الشعبية)، (الاجتماعية) او (الثقافية)، أو (الوعي التاريخي) أو (الخيالية التاريخية)"[53]. وتدقق ميتشل في فهمها لأثر ووظيفة الذاكرة الثقافية في سياق جدلها مع التاريخ؛ باستبعاد أية إحالة إلى الفهم الرومانسي للتذكار، وهي تفترض بدلا عن ذلك، أن علاقة الذاكرة الثقافية بالتاريخ "توريطية تشاركية وليس تعارضية أو خلافية"؛ لأنها "مبنية وبحاجة إلى وسيط"[54]. وهذا الفهم مهم كثيرا في موضوعنا، ويحظى بأهمية بالغة لأنه يخلق أرضية واسعة لمناقشة أفكار المنظرين الكبار في خطاب ما بعد الاستعمار، ولاسيما أنه ذو فائدة عظيمة في مناقشة احتفائهم بالتاريخ وإهمال الذاكرة الثقافية في نقض الخطاب الاستعماري وتفكيك منظومته. فالذاكرة هي الداعم لأي خطاب سردي مهيمن والمؤسس له، وهي كذلك فرضية قائمة في أي خطاب مقاوم، وما يقابلانه.

وهي تؤلف فرضية كبرى في هذا النوع من السرديات، تسمى بـ"المقاومة"، أو الرد بالكتابة. ومثل هذا الفرض كان قد وقف عنده أغلب المختصين في دراسة خطاب ما بعد الاستعمار، أقصد فرضية تفكيك الخطاب الاستعماري ومن ثم إنشاء خطاب مقاوم. وهو جوهر عمل إدوارد سعيد في كتابه الرئيس "الثقافة والامبريالية"، وقد توسَّع اخرون فيه لاحقا.

التاريخ بوصفه مفهوما بديلا عن الذاكرة في خطاب ما بعد الاستعمار.

أولا: إدوارد سعيد

يُمكن ان نَعُدَّ كتاب "الرد بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة" لبيل اشكروفت ورفيقيه، مثالا راسخا للدراسات اللاحقة على كتاب ادوارد سعيد "الاستشراق". ومثله كتاب "موقع الثقافة" لهومي. ك. بابا. وفي الكتابين نجد توسعا ملحوظا في اشتغالات خطاب ما بعد الاستعمار، ولاسيما ما يتعلق منها بسبل المقاومة في آداب المستعمرات السابقة. ولكن هذا التوسع لم ينتج تصورا حقيقيا لآليات استعمال الذاكرة كإحدى استراتيجيات المقاومة كما سنناقش في متن البحث. والملاحظ أن أغلب هؤلاء إنما أغفلوا، او بأدق، انهم لم يجعلوا من التذكر – الذاكرة منطلقا في دراسة التشكلات السردية لفعل المقاومة المفترض، فلم يدرسوا بإفاضة، على سبيل المثال، كيف تتم هذه المقاومة عبر السرد او كيف يكون الرد السردي، وما هي الاليات السردية التي يستلزمها فعل التذكر، وهو يقاوم فعل المحو؟! ونزعم أن الذاكرة هي التي تؤلف مجمل جماليات المقاومة وسردياتها، وهو ما جرى إهماله في هذا المقام. وفي هذا السياق يهمنا كثيرا ان نقف عند تصور ادوارد سعيد عما اسماه "معنى الماضي الامبريالي"، وما يتصل به من استثمار لمباحث الذاكرة التي خلت منه كتب اداورد سعيد؛ وقد كان لتصوراته تأثير كبير على مجمل منظري "خطاب ما بعد الاستعمار"[(55)].

ويمكن القول إن من الصعب ان نحصي، أو نلم بحجم التأثير الطاغي الذي مارسته أفكار إدوارد سعيد على منظري هذه النظرية. وقد نقول إننا لا نجد باحثا أو مفكرا كتب في أدب ما بعد الاستعمار الا أن يكون قد استعان بأفكار (سعيد)، فمن "الاستشراق" إلى "الثقافة والامبريالية" كان إدوارد سعيد المفكر الأكثر تأثيرا في القضايا الفاعلة في عالمنا المعاصر. وفي كتاب الباحثة الهندية ليلى غاندي "نظرية ما بعد الكولونيالية"، خصص فصلا كاملا عن إدوارد سعيد قدَّمت فيه أدلة كافية تفيد وتؤيد تأثير سعيد الطاغي على جيل كامل من النقاد في العالم، ولاسيما ما يتعلق منه بـ"نظرية ما بعد الكولونيالية".

وعلى هذا النحو نجد في كتابه "الثقافة والامبريالية"[(56)]، على سبيل المثال، براعة كبيرة في تحليل الظاهرتين: الامبريالية كقضية ثقافية، هي الأهم والأكثر تأثيرا على العالم كله، وعلى السرد الأوروبي. وهذه البراعة ولَّدت نظرية ثالثة في تفسير ظهور الرواية وصعودها إلى جانب نظريتي "باختين" و"ايان واط"، مثلما يجادل مترجمه كمال ابو ديب[(57)]، وآخرون[(58)]. لكن إدوارد سعيد لا يجادل في هذا الكتاب حول كيفية "تذكّر" الماضي المعني. والباحث لا يجد، في كتابه، اهتماما حقيقيا ينسجم مع "كيفية" فهم هذا الماضي المتصل بمفهومي "الجغرافيا" و"الفضاء"، في حين أن مجمل ما درسه الرجل إنما يتصل بالذاكرة وعملها. وقد نكتب بتشدد، أن ليس في مصنفات إدوارد سعيد الكبرى ما يشير أو يتضمن فهما راسخا ومعتبرا لوظيفة الذاكرة في السرديات الاستشرافية والاستعمارية على السواء. وهذه نتيجة صادمة ولاشك؛ لأنه كان بصدد دراسة الأرشيف الاستعماري الاستشراقي، في قسم رئيس منه، ثم وهو يدرس مفاهيم رئيسة من قبيل معنى الماضي والجغرافيا والفضاء، قد اغفل دراسة استعمالات الذاكرة، وإن كتب، لاحقا، في هذا الموضوع كما سنرى.

لنتأمل، أولا، عناوين كتابه: "الامبراطورية، والجغرافيا، والثقافة"، و"صور الماضي: نقية ومشوبة"، وغيرها[(59)] مما يتعلق ببحث كيفية توظيف الماضي في السرد، وهي ذات صلة مؤكدة وغير خافية بمباحث الذاكرة والتذكر؛ فلماذا أهمل (سعيد) مباحث الذاكرة باستثناء جدير بالاهتمام يخص مقاله الشهير المتأخر كثيرا على صعيد السياق الزمني لنشر

مصنفاته النظرية الكبرى، وقد أصدره بعنوان خاص جدا: التلفيق، الذاكرة والمكان (Invention, memory, and place)[60]. فاذا كان "سعيد" قد حقق منجزا عالميا، لم يسبقه أحد من قبل، بالربط بين المفاهيم الثلاثة "الامبراطورية والجغرافيا، والثقافة"، وأعاد توصيف وظيفة "الثقافة" ونصوصها بوصفها مولِّدة وداعمة رئيسة للإمبراطورية بتحليل عميق يقوم جانب منه على فضح الصلة المراوغة، المسكوت عنها، القائمة بين "الامبراطورية" و"الجغرافيا" من جهة، ونصوص الثقافة، وأهمها نصوص الرواية الواقعية في أوروبا من جهة أخرى. فإنه على الرغم من ذلك من الصعب أن نفهم كيف يمكن ان تُدرس صلة "الامبراطورية" بـ"الجغرافيا" دون تأمل وبحث اليات "التذكر" وعمل ووظيفة "الذاكرة"؛ فحيازة الفضاء والسيطرة على جغرافيته تستدعي حتما فرضية "مشهدية المكان"، التي تفيد، في جانبها الأبرز، معنى تملك المكان. مع أنه من الضروري أن نشدِّد على أن "إدوارد سعيد" لا يأتي بجديد عندما يُقيم نظريته في تفسير الرواية، ولا في صياغة تصور نظري متماسك عن توظيف الأدب عامة، والرواية خاصة، في خدمة المشروع الاستعماري العالمي، حين ربط بين الجغرافيا كعلم مختص بالاستعمار[61]؛ فهذا كلُّه من نافلة القول، وهو من الحقائق الأولية في الأدبيات الكلاسيكية في الجغرافيا. ولكن المثير للاهتمام حقا في بحث "إدوارد سعيد" هو توصيف الجغرافيا بوصفها منطقة تنازع بين سرديات متعارضة، وهو ما أعاد كثيرون توظيفه في سياق دراسة ادب ما بعد الاستعمار، وفي طليعتهم المفكر الهندي "هومي. ك. بابا في كتاب حرره بعنوان "الأمة والسرد" ((Nation and Narration))، وكذلك في كتابه الرئيس "موقع الثقافة".

الملفت أن ادوارد سعيد نفسه كان قد بنى نظريته في تفسير ظهور الرواية على أساس من حيازة "الامبريالي" للمكان المستعمَر، أو ما يدخل منه في الصميم ما يسميه بـ"الصراع على الجغرافيا"[62]، وتفريغه، وقد يكون الاصح أن نقول تجريده من مالكه "الاصلاني"[63]. وفي هذا السياق نقرأ في كتابه المعني أقوالا تُفيد تعلُّق الجغرافيا والصراع عليها بموضوعات الذاكرة، ومنها قوله: "وما حاولت القيام به هو نوع من الاكتناه الجغرافي للتجربة التاريخية؛ ولقد ابقيت في ذهني دائما ان فكرة الكرة الارضية هي في واقع الأمر عالم واحد، عالم لا توجد فيه اطلاقا فضاءات خالية غير مسكونة. وبالضبط كما ان أيًّا منا ليس خارج الجغرافيا ولا وراءها، فما من احد منا في منأى عن الصراع حول الجغرافيا. والصراع معقد وشيق لانه ليس صراعا حول العسكر والمدافع وحسب بل هو ايضا صراع حول الافكار، والاشكال، والصور، والمتصورات"[64]. لكن سعيد لا يتحدث، ولا يُفصِّل لنا كيف تم هذا الصراع، وما هي مظاهره المتخيلة في الأدب أو النصوص الرئيسة التي ولَّدتها الامبريالية في تاريخها المديد؟ فهو يتحدث، على سبيل المثال، عن "معنى الماضي الامبريالي" وعن احتكار المكان المستعمَر، ولكن كيف يتم "تمثيل" واحتكار المكان وفضائه، وقد نقول: تخيله دون البحث في فرضيات "التذكر"؛ فليست الجغرافيا سوى صور المكان المعاش المرتبطة بالهوية أولا، والذاكرة ثانيا[65]، والصراع على حيازة المكان قد لا يعني سوى الصراع على تمثيله واحتكار مشهديته، وهذا كله على صلة عميقة بالذاكرة واشتغالها في الأدب والسرد بصورة خاصة.

وفي هذا السياق يشدد مايك كرانغ على الدلالة المركزية للمكان بوصفه صيغة أولى للهوية، وهو يرى أن الناس إنما "يحددون أنفسهم من خلال الاحساس بالمكان"[66]. وعنده أن المكان يرمز "إلى مجموعة من الصفات الثقافية المميزة، ويقول شيئا ليس عن أين يقطن أو من أين انت، وإنما من أنت. ويمكن أن يكون هذا مجرد مسألة تخص الآراء المقولبة، ولكنها أكثر من ذلك بكثير. ونحن نستمر في حيواتنا اليومية نتعلم انماطا من التفاعل، أنماطا من السلوك، التي تصبح بداهة. وما علينا الا أن نتحرك، نذهب في عطلة، أو نباشر بحثا ميدانيا لنرى كيف أن هذه الأنماط هي كثيرا جدا ما تكون خاصة بالمكان"[67].

المفارقة الكبرى هنا أن إقصاء "الذاكرة" عن تصور "سعيد" ذي الأطراف: "الجغرافيا" و"السرد" و"الثقافة" يعيدنا الى الأصل في فكرته المهمة عن "التمثيل الخطابي discourse representation" التي أخذها من "فوكو"، وعمل بها في كتابه الشهير "الاستشراق"[68]، وعاد إليها في كتابه "الثقافة والامبريالية". ولنتفحص الآن مفهومه عن نظام التمثيل الخطابي ومدى صلته بفرضيات الذاكرة، وهو مما نزعم أن أغلب من جاء بعده لم يستطع مجاوزته[69].

ويجمع أغلب دارسي مدونة إدوارد سعيد النقدية، ولاسيما: في كتابيه "الاستشراق" و"الثقافة والامبريالية"؛ حيث نجد أوسع استخدام لمفهوم "التمثيل الخطابي" وأكثره انضباطا. فيشير "التمثيل"، بصفة عامة، إلى "الطريقة أو الاسلوب التي تتم من خلالها إعادة بناء الصورة، أو النص أكثر مما يعكس أو يقدم الأصل الذي تمّ تمثيله، وبالتالي، فإن رسم أو تصوير أو كتابة نص عن شجرة، لا يعني الشجرة الحقيقية، فإعادة التشكيل أو البناء تتراءى عبر منظور من قام بالتمثيل...، ومعنى التمثيل في أحد جوانبه الطريقة التي فيها تشييد المعنى."[70]. يُظهر هذا التحديد قدرات مفهوم "التمثيل" في الصياغة المختلفة للشيء وتقديمه بصورة مختلفة؛ فهو طريقة أخرى في خلق المعنى. ولا عجب، من ثمَّ، أن يرى الفيلسوف "ل. فيتغنشتاين" أن "التمثيلات ليست شهادة على العالم، وإنما هي العالم، هي الشيء الذي بمقتضاه نعرف العالم"[71]. ويذهب عالم الاجتماع "ب. بورديو" أبعد من ذلك، وهو يشدد أن علينا أن "نُقحم في الواقع تمثيل الواقع..."[72].

وما يجمع بين التصورات الثلاثة المتقدمة هو ثنائية "الانابة- التشكّل، فاذا كانت "الانابة" موضع خلاف؛ لأن الكلمات لا تنوب عن "الواقع" فكلمة "الشجرة" لا تنوب عن الشجرة ذاتها، فإن "التشكيل" يعيد صياغة فرضيات التمثيل على أساس مختلف، قوامه أن الكلمات "لنقل الأدب على سبيل المثال" إنما "تشكّل أو تكوّن ما يعد واقعا"[73]. ولكن ما مدى مشروعية هذا "التمثيل"، وقد نسأل عن جدارة فعل "التمثيل" ذاته؟ هذا السؤال ينقلنا إلى صميم الجدل الذي أثاره كتابا إدوارد سعيد: الاستشراق والثقافة والامبريالية، ولاسيما ربطه بين التمثيل ومفهوم الخطاب، والأخير يحيل إلى أنظمة المعرفة- السلطة كما فهم وظائفهما وأدوارهما الفيلسوف الفرنسي "ميشيل فوكو"[74]. فمن المهم أن ندقق هنا في إحالات إدوارد سعيد، وهو يُفيد من مدونة فوكو، فقد أحال إلى الفهم الخاص لمصطلح الخطاب كما يظهر في كتابي فوكو: اركالوجيا المعرفة "صدر الكتاب بطبعته الفرنسية الاولى عام 1969"، وكتاب أدِّب وعاقِب "صدر عام 1975" المعروف في الكتابات العربية ذات الصلة بـ"المراقبة والعقاب"، بينما كان لفوكو كتب رئيسة أخرى سابقة على الكتابين المذكورين، وقد فصّل فيها فوكو مفهومه عن الخطاب، ونحن نتحدث هنا حتى عام 1978، وهي السنة التي صدر فيها كتاب الاستشراق، نذكر منها: نظام الخطاب "1971". ويهمنا هنا السياق الذي يتعلق به كتابا فوكو، والصيغة النظرية التي قدّم بها فوكو مفهوم الخطاب.

ومن الواضح أن الربط بين الخطاب وثنائية المعرفة- السلطة، هي الحافز الرئيس لذكر إدوارد سعيد الكتابين في مقدمته للـ"الاستشراق"، ويكفي أن نتذكر هنا أن "سعيد" قد وضع عنوانا فرعيا، كان بمثابة موجه رئيس لكتابه، أو طبيعة دراسته المختلفة لـ"موضوع" كبير أسمه "الاستشراق"، والعنوان الفرعي، هو: "المعرفة. السلطة. الخطاب"، لندرك بعض مقاصد "سعيد" في إحالته الخاصة لكتابي "فوكو"، ومنها، على سبيل المثال وكما سنرى، أن "تمثيل" الغرب للـ"الشرق" إنما قام على فرضية "المعرفة – السلطة"، وإسكات صوت "الشرقي" ومنعه، من ثم، من تمثيل نفسه. فاذا كان "التمثيل" هو "نظام تمثيل المعنى"، وهو كذلك " الشكل او الوصف الذي يتم من خلاله تقديم شيء ما، بغض النظر عن ماهيته"[75]، فيما يُلاحظ أحد الباحثين أن "التمثيل" بهذا التوصيف يُغيب "المعيارية"، ويحيلها إلى منظور من يقوم بالتمثيل[76]. فإن "سعيد" يعيد صياغة مفاهيم فوكو الأربعة: التمثيل، والمعرفة، والسلطة، والخطاب، ولاحقا سيلتحق بها مفهوم خامس في مدونة "سعيد"، هو السرديات؛ لينتج لنا صيغة نظرية مختلفة عن الاستشراق. وعند ادوارد سعيد أن من يقوم بـ"التمثيل" هو

صاحب المعرفة التي تنتجها "سلطة" لا حدود متصورة لإمكانياتها وقوتها؛ فهي تنتج المعرفة، فيما تعيد المعرفة ذاتها توليد بعض مظاهر قوتها، وأهمها "الحقيقة".

ويتعلق الأمر هنا بما يمكن أن نسميه هنا بتبادل مصالح فريد من نوعه بين المعرفة والسلطة، فقد تولى "سعيد" دراسة هذا التشابك والتداخل العميق بين المصطلحين في كتابه "الاستشراق" ثم في كتابه اللاحق "الثقافة والامبريالية". وقد يكون "الخطاب discourse" هو ثمرة تحالف الموضوعين، على الرغم من أن "سعيد" يقدم "الخطاب" كصيغة كلية مختلفة، وهو يرى أنه المدخل الاهم لفحص ودراسة الأرشيف الاستشراقي، ومن دونه يصعب، كما يشدد الباحث، ان نحدد "هوية الاستشراق"[77].

ويُفهم من تشديد "سعيد" على أهمية "الخطاب" امورا متعددة، يهمنا كثيرا أن نقف عند أثنين منها. الأمر الاول: إن "الخطاب" قد مكّن الثقافة الغربية من تدبّر وصياغة "شرق" متخيل على كل الاصعدة بعد عصر التنوير، ثم إن هذا "الخطاب"، وهو الأمر الثاني، قد جعل من الاستشراق "مركزا" ذا "سيادة" ألزم كل من "يفكر" او "يكتب" في موضوعات الاستشراق أن يلتزم بـ"الحدود المعوّقة التي فرضها الاستشراق على الفكر والعمل"[78]. وعند "سعيد"[79]، وهو ما يؤكده غيره[80]، أن "الشرق" اصبح موضوعا متخيَّلا لـ"خطاب" يخصّ ويتعلق بمعنى "الغرب" نفسه. ولكن هل يعادل "تخيَّل" الشرق فرضية "التمثيل الخطابي" التي يصر عليها "سعيد"؟ نفهم من استعارته مقولة "ماركس" الشهيرة، في سياق حديث عما يسميه بـ"الخارجية" في الاستشراق: "انهم عاجزون عن تمثيل انفسهم؛ ينبغي ان يمثلوا"[81]، أن "التخيَّل" يعتمد، في الاغلب، على طبيعة نظام التمثيل نفسه. وهما يتضافران في اداء معنى القوة في خطاب الاستشراق، وهي القوة التي تسمح للمستشرق أن يظل "خارج" الشرق ذاته ويمثّله. فالخارجية تتعلق هنا بمعنى تمثيل الشرق في خطاب المستشرق بأن تسمح له بتقديم أوصاف للشرق، وأن يكشف اسراره "وهو غير معني بالشرق ابدا الا بوصفه السبب الاول لما يقوله"[82].

يشدَّد "سعيد" كثيرا على المحصلة النهائية لمعنى "الخارجية" ووظيفتها في خطاب المستشرق، وهو يرصد امرين مهمين، يختص الأول بقدرة "المستشرق" على توليد خطاب (ادبيا كان او علميا او غيرهما) يوهم فيما يقدِّمه من نصوص تجعل ممن هو "غير شرقي رمزا للشرق بأكمله"[83]. وفي هذا الأمر تأكيد على فكرة أن ما نقراه في الأرشيف الاستشراقي ليس سوى (تمثيلات) وأن النصوص، من ثم، ليست "تصويرا "طبيعيا" للشرق"[84]، وهي غير مهتمة بـ"صحة التمثيل وامانته لأصل عظيم ما"[85]، بقدر احتفائها بوسائل وسبل التمثل كالأسلوب على سبيل المثال[86].

ويتصل الأمر الثاني بمعنى القوة والقدرة على التمثيل، وهي مهمة الغرب وبعض ما لديه من قدرات؛ فالشرقي، ومن ثم، الشرق كله غير قادر على تمثيل نفسه، ويقوم التمثيل "بالمهمة من أجل الغرب، ولأعيننا نحن، (نيابة) عن الشرق المسكين"[87]. من الملفت كثيرا، في هذا السياق، أن (بيل اشكروفت) ورفاقه يفهمون أن ادوارد سعيد قد قصد بالخطاب الكولونيالي أنه "نظام من التقارير التي من الممكن ان تحرر عن المستعمرات والشعوب المستعمرة، عن السلطات الاستعمارية وعن العلاقة بين هذين الاثنين. انها نظام المعرفة والايمان حول العالم الذي تحدث فيه افعال الاستعمار"[88]. والحق ان كتب ادوارد سعيد لا تكشف عن هذا القدر من السذاجة المفرطة؛ فـ"سعيد" إنما حلل اهم النصوص الابداعية(السردية) والثقافية كالموسيقى على سبيل المثال، وهي مما اصطلح ادوارد سعيد على تسميته بـ"الأرشيف الغربي". ولا ندري من أين أتى مؤلفو هذا الكتاب بهذا الفهم السطحي للخطاب الكولونيالي عند ادوارد سعيد؟ وفي المقابل، يهمنا، هنا، أن نشدِّد على أن ادوارد سعيد يُفيد كثيرا من نظرية (التناص) التي تبرع في اظهار النصوص الغائبة او المنصهرة في

النص المدروس، وهو يعيد توصيفها في دراسته لنصوص الاستشراق؛ فالنصوص "في تدثّرها برؤى غرائبية جوهرانية عن الشرق حصيلة استيهامات وانساق متوترة، ومتوغلة في تاريخ الثقافة الغربية"[89].

الحق أن (الخارجية)، وما فرضته من نظام التمثيل ومعنى القوة والاستطاعة في خطاب الاستشراق أنما تحيل إلى الجانب الاخر مما نزعم أن "سعيد" قد سكت عنه، وهو أنه من غير الممكن تصوّر "التمثيل" بعيدا عن "الذاكرة الثقافية" للغرب نفسه. ينصرف الجدل هنا نحو معنى الغرب نفسه كمقابل، كما يفترض (سعيد) نفسه، لمعنى الشرق. وبعبارة اصح أن بإمكان الباحث ان يجادل (سعيد) في اليات انتاج هذين المعنيين في خطاب الاستشراق؛ مادام أن التمثيل هو "تمثيل للمعنى"، فما هي السبل التي مكّنت من إختراع ما يسميه احد الباحثين العرب بـ"اسطورة الغرب"[90] المقابلة لمعنى (ثابت)، وقد نقول إنه "ازلي" يستحيل تغييره خاص بالشرق.

ونشدد، في هذه النقطة، أنه لا يعنينا كثيرا صحة او خطأ فرضية وجود هذا المعنى للغرب او للشرق، إنما يُفيدنا أن نفحص إجابة "سعيد" المقدمة، ضمنا، في (الاستشراق)، وهي ترتكز إلى فرضية أن هناك بنية واحدة لـ(خطاب) استشراقي تولى مهمة تمثيل الشرق كبنية خطابية مهيمنة تشتمل على كل ما يتعلق بالشرقي وحياته. وهذه البنية ستتحول، في (الثقافة والامبريالية) إلى (خطاب كولونيالي). ولنفحص مفهومين رئيسين في كتابيه، هما: الجغرافيا التخيلية كما بحثها في الاستشراق، والسرديات الكبرى كما ناقشها في الثقافة والامبريالية. وهما مفهومان رئيسان قام عليهما الجزء الفاعل من افكار ادوارد سعيد في تحليل الخطاب الاستشرافي، ولاحقا خطاب ما بعد الاستعمار. ويتعلق المفهومان بجوهر فرضية إدوارد سعيد عن التمثيل الاستشرافي ايضا، فالاستعمار للشرق وغيره، وما جرى ضمنهما من تنميط اضرَّ كثيرا، كما نفترض، بدراسة الاستشراق ثم بخطاب ما بعد الاستعمار بإغفال أو تجاهل أهمية الذاكرة ودورها الرئيس في التخيّل وانشاء السرديات. ونزعم أن هذا الضرر بالإمكان ضبط نتائجه، أولا، في فهم ادوارد سعيد، او ما كان يقصده بمفهوم الجغرافيا التخيلية (Imaginative Geography). وثانيا، في النتائج التي انتهى اليها في دراسته للاستشراق.

الحق أن هذا المفهوم يتصل، كما يجادل باحث عربي[91]، بنظام التمثيل، وهو احد الياته. وعند ادوارد سعيد أن الجغرافيا التخيلية إنما تحيل إلى ما يسميه بـ"المجالات الجغرافية" المقسَّمة ثقافيا، حسب منطق القوة، إلى "مجالـ"نا و"مجالـ"هم، حدودنا وحدودهم. والمجالان يعملان معا على صياغة مفهوم الهوية واختراع الاخر بتمثيله وايجاد "صورة" نمطية ثابتة له. فالهوية تعتمد المجال الجغرافي المضبوط والمحدد بدقة، في مقابل "اخر" بلا هوية، وإن امتلك صورة نمطية ثابتة[92]، اشهر حالاتها هي المُنتحلُ المُقلِّدُ للغرب نفسه، ناهيك عن اشراقات الشرق العجائبي المدهش[93]، وينتهي كلاهما بتشديد على فرضية اوروبا القوية مقابل اسيا "او الشرق عامة" المهزومة[94].

لكنَّ الجغرافيا هي توصيف غير مكاني، وإن تلبّس بصفة المكان الجغرافي، كالشرق بإزاء الغرب؛ فهو المجال الجغرافي الذي تُصنع فيه التمثيلات وصورة الاخر النمطية القديمة زمنيا، حيث تهيمن الانماط المستدعاة من ازمنة سابقة، وتغيب عنه صورة الشرق الحديث[95]. والجغرافيا هي، كذلك، مجال إظهار القوة وترسيخ نتائجها. وفي هذا السياق يلاحظ(سعيد) أن المدونات الاستشراقية الكبرى قد أعطت (الجغرافيا) معنى ثابتا وكليا، وهو ما لم يحصل في مجالات متعددة الا على نطاق ضيق ومحدود[96]، ويفيد هذا الأمر أن المعنى الثابت للجغرافيا كان منطلقا لاختراع انماط ثابتة من الصور والتمثيلات عن الشرق، والشرق الادنى خاصة. والتخييل هنا يقدم بوصفه نظاما خطابيا ثابت الصيغ والافكار والثيمات ابتداءً من مسرح اسخليوس ويوريبدس حتى العصر الحديث، حتى إن (سعيد) لا يتردد في نعت الاستشراق بالصفة "التعليمية" التي فرضت على دارسي الشرق صورا وحكايات وافكارا مسبقة تُفرض على الجميع. ولا يهمنا صحة او

خطأ هذا الفرض، انما يعنينا كثيرا فحص صلة التخيّل الجغرافي بالسرديات، ومن ثم بالذاكرة المستبعدة من نحو هذا الفرض.

ونزعم أن هناك انظمة تعمل ضمن فرضية التخيل السابقة، أهمها، في موضوعنا، كيفية تخيل الفضاء الجغرافي، إمكانية تمثيله عبر اللغة لاحقا ، ثم السرديات النصية[97]. ويُفيدنا في هذه النقطة توقف (سعيد)، في مطلع دراسته للجغرافيا التخيلية، عند كتاب (جماليات المكان) الذي صدرت طبعته الفرنسية عام 1957، قبل ثلاثة عقود من صدور كتاب الاستشراق (1978)، وبالتحديد ما انتهى اليه من تقييم. وهو يتحدث عن "الفضاء" وما يكتسبه من "خصيصة ذات قيمة تخيلية او مجازية بمقدورنا ان نحسَّها ونسمِّها؛ وعلى هذا النحو، يمكن أن يكون المنزل مشبوحا، او ذا جوٍّ بيتي، او كالسجن، او سحريا"[98]. وعنده أن الفضاء يكتسب "دلالة انفعالية، بل حتى عقلانية، عبر عملية من نمط شعري، بحيث تتقلب ابعاد المسافة الفارغة، التي لا هوية لها محددة، إلى معان لنا في الداخل"[99]. وهو يقيس أو يدرس الزمن من المنطق ذاته. ويختم (سعيد) تعقيبه على كتاب باشلار بامتداح الصفة التخيلية للجغرافيا والتاريخ؛ وهو يجمع بينهما تحت تسمية عامة، هي "المعرفة التخيلية" المقابلة، عنده، للمعرفة الايجابية العلمية، غير أن امتداح (سعيد) لهذا النوع من المعرفة ينطوي على تحذير من توصيفها كـ"معرفة ايجابية" يمكنها دائما كـ"شيء أكبر" أن تتلاعب بالجغرافيا والتاريخ معا، وتخترع لهما صفات وهويات وحدود قارة. وهو يقصد هنا قدرتها على تأبيد صفة الجغرافيا بوصفها منطقا للتفكير والحياة بقصد "التحقير" فرقا عن الجغرافيا الأخرى الممدوحة. وبكلمة أخرى، فإن "المعرفة التخيلية" قد أوجدت لنا صفة "الشرق" المذمومة، في مقابل صفة "اوروبا" الممتدحة[100].

ويظهر التدقيق في كلام (سعيد) أن الصفة التخيلية تعادل الصفة المجازية في توصيف المكان. وهذا هو منطق باشلار نفسه، غير أن باشلار يتحدث بوضوح عما يسميه بـ"ظاهرية الخيال"[101]. فالتخيّل عنده يفيد معنى البحث عما يسميه بـ"القيمة الايجابية" للمكان المحبوب، بقصد الدفاع عنه. والمكان هنا هو المكان الممتدح الذي ينبغي حمايته[102]. وباشلار أكثر وضوحا من ادوارد سعيد في هذه المسألة؛ لأنه ينطلق من منهج نظري معروف ومعتمد من قبل، والمعروف عالميا بـ"الظاهرتية او الفينومينولوجيا[103]، بينما كان (سعيد) في طور اختراع تخصص علمي جديد ضمن تخصص الاستشراق، وكان خطوة واثقة باتجاه التأسيس لخطاب ما بعد الاستعمار. وباشلار يتحدث عما يسميه القيمة الايجابية لحماية المكان المحبوب، ويربطها بـ"قيم متخيلة" يكتسبها المكان لاحقا وتصبح جزءا منه. فهو ليس مكانا محضا او جغرافيا[104]، أنما هو، بتشديد، المكان المحبوب الذي لا يتعلق بقيم الكراهية والصراع، فيما يكسبه الخيال صفة الالفة، ولا يتصل فقط بالمكان المجرد، اللامبالي بأبعاده الهندسية المعروفة "فهو مكان عاش فيه بشر ليس بشكل موضوعي فقط، بل بكل ما في الخيال من تحيز. خاصة انه يملك جاذبية في اغلب الاحيان وذلك لانه يكثف الوجود في حدود تتسم بالحماية"[105]. ولقد اكتفى (سعيد) من منظومة باشلار بقدرة الخيال على اختراع أنماط راسخة من الجغرافيا، وبعد ذلك تأبيدها، وأهمل إشاراته، او بإدق، إحالاته للتذكر كسبيل لاختراع الالفة، وصناعة المكان المحبوب واعادة تمثيله، فكانت الجغرافيا التخيلية فرضية داعمة للتمثيل الخطابي كنمط ثابت للخطاب الاستشراقي، والاستعماري لاحقا.

إن فحص مصادر ادوارد سعيد في هذه النقطة ليس بالعمل المريح له؛ فظاهراتية الخيال صيغة لاحقة لما درسه(هوسّرل) في كتابيه "تأملات ديكارتية"، ثم في كتابه الرئيس "دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن"[106]. ويظهر توظيف ادوارد سعيد لظاهراتية الخيال في دراسته مقطوعة الصلة عن الجذر الفلسفي العميق الذي تابعه الفيلسوف الفرنسي بول ريكور في كتابه "الذاكرة، التاريخ، النسيان" لاحقا؛ ففكرة "تمثيل الماضي"، وهي أساس فرضيته في "الثقافة

والامبريالية"، كانت هي جوهر الجدل النظري فيما يتعلق منها بالذاكرة، غير أن (سعيد) يهمل بصورة كلية هذا الجدل، ويُشير ويوظف لاحقا، البعد المجازي التخيلي المضاف إلى المكان ولا ينتبه إلى أن هذا البعد التخيلي هو من بعض عمل الذاكرة. وباشلار نفسه يجزم أن زجَّ المكان في الخيال يكسبه معنى مضافا، ويجرده من صفة "اللامبالية"، ويجعله مُنحازا، وهذا الانحياز هو احد مفاعيل التذكر "الذاكرة". وفي دراسة (ريكور) نعرف ان مفكرين كبارا كانوا يدمجون الذاكرة ضمن مباحث الخيال ووظيفته[107].

وحتى هنا، اقصد في تفكير (سعيد) بظاهرة الجغرافيا التخيلية، فإنه لا يُفيد من اختصاص مجاور، هو الجغرافيا الثقافية، وبالتحديد ما يتعلق منها بدراسة المشهد المكاني[108]، إنما ينصب جهد (سعيد) كله في استظهار مدى انحياز الأرشيف الغربي الاستشراقي والاستعماري، في ترسيخ الصورة النمطية للشرق بإزاء الغرب. ثم إن مصادر (سعيد) تكشف عن انتقائية نزعم أنها قد اضرت بعمله؛ فهو يفيد كثيرا من دراسة كيث وايتلام "اختراع اسرائيل القديمة"[109]، فيما يخص "تلفيق" تاريخ اسرائيل القديمة والتلاعب بالذاكرة. وفي المقابل نجده قد صمت عن ذكر مفكر اوروبي رئيس كان له إسهامات كبرى في دراسة الجغرافيا التخليلية، وحتى في تلفيق الجغرافيا ذاتها، اقصد هنا عالم الاجتماع الفرنسي موريس هاليفاكس، ونخص من كتبه والمعروفة: "الذاكرة الجماعية" و"الرسم الاسطوري للاماكن في الاناجيل داخل الارض المقدسة. دراسة للذاكرة الجماعية".

ويكشف التدقيق في سيرة موريس هاليفاكس[110] أن الرجل قد مات في سجون النازية الالمانية، بعد أن تم اعتقاله في المانيا وهؤلاء يشدِّدون على أنه قد حظي بشهرة عالمية لاحقة، بينما يظهر لنا التدقيق في حياته وسيرته العلمية، أن(هاليفاكس) كان معروفا في الوسط الجامعي العالمي؛ فقبل موته كان استاذا في الجامعة، وحصل على مقعد في السوربون، وأعطى محاضرات في جامعة شيكاغو. ويذكر جمال شحيد أن هاليفاكس قد انتخب عام 1944 "استاذا في الكوليج دي فرانس وشغل كرسي علم النفس الاجتماعي"[111]. ويعود له الفضل في ردم بعض الثغرات في نظرية دوركهايم عن الانتحار "بصورة خاصة في كتابه: أسباب الانتحار"، ولكنه صار معروفا بشكل اوسع بعد اعتقاله وموته، بالدزانتري، في المعتقل، وخاصة بعد أن نشر صديقه المعتقل معه والناجي من الموت، واسمه جورج سيمبرون "Jorge semprun"، حواراته معه في المعتقل قبل موته. وهذا التدقيق يدحض فرضية ان (هاليفاكس) كان عالما غير عروف عالميا، بل إنه كان أسما علميا معروفا في الوسط الجامعي الامريكي.

ومن الصعب أن نقتنع أن ادوارد سعيد لم يكن عارفا بالرجل وكتبه الرئيسة: الأطر الاجتماعية للذاكرة، والذاكرة الجماعية، والرسم الاسطوري للاماكن في الاناجيل داخل الأرض المقدسة. دراسة للذاكرة الجماعية. وحتى لو سلَّمنا بما كتبه (ريكور) عنه في هامش خاص في كتابه الرئيس عن الذاكرة، بأن الرجل "قد عرف، بعد عدة عقود من نشر كتابه الذاكرة الجماعية شهرة لم تكن متوقعة"[112]، فإن التدقيق يُظهر لنا، مرة أخرى، أن تاريخ الاهتمام الألماني، على سبيل المثال، حيث انجزت أهم الدراسات في موضوع الذاكرة والتذكر، قد بدا مبكرا، وقبل أن ينشر ادوارد سعيد كتابه "الاستشراق عام 1978"؛ فقد بدأ الاهتمام به في الستينات، عام 1966 تحديداً، حيث صدرت ترجمة كتابه الذاكرة وشروطها الاجتماعية، الذي أُعيد طبعه مرتين عام 1985 (اذ بدأ الاهتمام به يزداد) وعام 2006[113]. بعدها ترجموا له عام 1967 "الذاكرة الجماعية"، والذي أُعيد طبعه عام 1985 وعام 1991 بعد عام 2001 صدرت طبعات مختارة لأعماله، وقد دارت كلها حول هذين الكتابين، وهما أساسيان في فلسفته[114]. في كتابه الاول يتحدث "هاليفاكس" موسعا عما يسميه عالم المصريات (يان اسمن): مُنتاج الماضي، او بدقة اكثر: "اعادة منتاج وبناء الماضي"، وهو الاصطلاح الاقرب لما اسماه ادوارد سعيد: التلفيق: "invention"[115]، وبالطبع لا نقصد المشابهة مطلقا على مستوى الوظائف الخاصة في

المصطلح، انما المصطلحان يكشفان عن العمل الخلّاق للذاكرة. ويُفيد "المنتاج"، كما يشدد (اسمن) نقلا عن هاليفاكس، أن الماضي لا تحتفظ به الذاكرة مثلما حدث، انما يتم الأمر عبر، كما يقول هاليفاكس نفسه "ما يستطيع المجتمع استعادته منه بأطره الرابطة الموجودة في كل فترة من الفترات"[116]. وباختلاف "الاطر" او اختفائها، نكون ازاء فرضية أخرى ترفض وجود "حقائق صرفة خالصة لكي نتذكرها"[117]. وفي الكتاب الثاني قال ما هو اهم؛ عندما تحدث عن الاطروحة نفسها مطبَّقة على تاريخ الاماكن المسيحية المقدسة في فلسطين. وفي هذا الصدد يشدِّد هاليفاكس أن طبوغرافيا الاماكن الدينية المسيحية هي من انتاج الخيال؛ فالمسيحية، او تراثها المقروء، لا يتحدث عن الامكان الدينية المسيحية في فلسطين نقلا، او توثيقا عن طريق شهود عيان، انما يقتصر على احياء "ذكرى افكار عقائدية، هذه الافكار زرعت في هذه الاماكن وتأصلت وتعمقت فيها"[118]. ولا يتردد هاليفاكس عن وصف الذاكرة المسيحية فيما يخص هذه الاماكن بانها "مختلقة"، وجرى وضعها في زمن لاحق، مئة عام على ظهور المسيح، وتم ربطها بالأماكن المشار اليها، فما يسميه (اسمن) بـ"الذاكرة الجماعية لحركة المسيح" قد نُظِّمت ورتبت ثم الحقت بالأماكن المقدسة، وتم الأمر عبر مبدأ "الاختيار والانتقاء الذي يميز التأثير الوجداني الشعوري الديني"[119].

اذن، نحن بإزاء منطق اخر لاستعمال الخيال في مجال اختراع المكان بـ"تذكّر"ه عبر ايجاد، والاصح اختراع سرديات واصفة له، جغرافيا وتاريخيا. وهذا ما اهمله (سعيد) عندما قصر مفهوم الجغرافيا التخيلية وحددها بقدرة الخيال على اختراع نمط ثابت من الصور والاشكال والهويات، وكان بإمكانه ان يُفيد كثيرا من فرضيات الذاكرة في اقتراح تصور مغاير لمفهوم "الجغرافيا التخيلية"، يفارق التنميط الحاد كحدود الجغرافيا ذاتها.

وفي السرديات، او في السرديات الكبرى "Grand Narratives"، او السرديات الشارحة او ما وراء السرديات "Meta Narratives" يضعنا إدوارد سعيد في قلب الجدل العالمي حول السرد "Narrative" ومكانته في مجمل التصورات النظرية. وعند (سعيد)، فإن المهم أن نفهم وظيفة السرد في السياق الثقافي للإمبريالية "Imperialism". فالسرد ذو وظيفة خاصة في قراءة (سعيد) لظاهرتي الثقافة والامبريالية. وفي تقديمه لكتابه "الثقافة والامبريالية" يتوقف (سعيد) عند قضيتين رئيستين في تصوره عن السرد عامة وجدل الثقافة والامبريالية:

القضية الأولى: لم يثمر الاهتمام الفائق بالسرد في النقد الأدبي الحديث عن البحث في وظيفة السرد ذاته، أو حسب ما يقول إدوارد سعيد نفسه: "إن موقع هذا السرد في تاريخ الامبراطورية وعالمها لم يُولَ الا قدرا ضئيلا من الاهتمام"[120]. وهو يرى أن السرد ذو دلالة حاسمة في صعود وترسِّخ الأمبريالية؛ ويتأسس موقع السرد الأرشيف الاستعماري على ثلاثة أمور، أولها، إن القصص كانت جوهر ما قاله "المكتشفون" و"الروائيون" عن المستعمرات فيما وراء البحار. والثاني: والقصص كذلك كانت سبيل المستعمَرين في الرد على مستعمِريهم وتأكيد هويتهم. وثالث هذه الأمور أن الصراع على ملكية الارض، وهو جوهر الأمبريالية قد حسم في الرواية ذاتها[121].

القضية الثانية: وتتعلق بأهم ما قدمه ادوارد سعيد في كتابه المعني، وهي أن الأمم عبارة عن "سرديات ومرويات". وهذه الامم تتمايز بينها في مسالتين، بمقدار قدرتها، او بالأصح قوتها على ممارسة السرد، ثم في امكانيتها على منع ظهور وتشكّل سرديات معارضة لها، أو قادرة على منافستها. هاتان المسألتان تتضافران معا في صياغة جوهر العلاقة بين الثقافة والأمبريالية. ويفترض (سعيد) أن "السرديات الجليلة" قد أسهمت بصورة فاعلة في تحرر الشعوب المستعمَرة والخلاص من الاستعمار. وقصص او سرديات المستعمَرين كانت وراء سرديات العدالة والمساواة في أوروبا وأمريكا[122]. هاتان القضيتان هما جوهر مساهمة إدوارد سعيد في دراسة السرد الروائي عامة، وموقع هذا السرد في السرديات

الاستعمارية. وهما ليسا مما يصنف كإضافة في حقل السرديات، او علم السرد "narratology"، في الأقل بنسخته البنيوية الشكلانية "القواعدية"[123]، لكن (سعيد) في تصوره عن السرد يفيد كثيرا من معنى السرد العام، بالضبط كما جادل بخصوصه "رولان بارت" في "التحليل البنيوي للسرد" عن شمولية معنى السرد وتوسع استعمالاته في مختلف أنواع وأشكال الكلام وخارجه في معظم الصياغات الأنسانية: في اللوحة التشكيلية والمسرح وغيرهما[124]. و(سعيد) نفسه يشير، ضمنا، إلى محاضرة جان- فرانسوا ليوتار الشهيرة، وفي هذه الإشارة دلالة مهمة؛ فهي تحيل إلى معنى السرد ووظيفته كما نظّرت له "ما بعد الحداثة "postmodernism"، وبالأخص عند "ليوتار" في محاضرته الشهيرة[125]. وفي تلك المحاضرة، وكان الأصل فيها أن تكون تقريرا، يحلل ويشرّح، وضع المعرفة ومكانتها في المجتمعات الحديثة،[126] وجرى توسيع التصور الابستمولوجي عن السرد، فهجر التصور الشكلاني كما قدمته البنيوية لينفتح على أنواع كتابية وشفاهية عديدة ومختلفة، فلم يعد مفهوم السرد حكرا على دلالة القص- القصة "Story"، او الرواية "novel" كأجناس ادبية، وصار يتصل بدلالة الزمن والتاريخ وما ينتجان من سرديات، ودراسة الفيلسوف الفرنسي بول ريكور مثال فريد لتوسِّع وتعمق السرد مفهوما ووظائف[127]. ومن قبله كانت دراسات الفرنسي الشهير ميشيل فوكو اعلانا أوليا لقصور الفهم الشكلاني للسرد[128]، الذي حصره في المظهر الأدبي او اللفظي[129].

ويمكن أن نعدَّ مفهوم السرديات الكبرى خير مثال على مقدار ما احدثته ما بعد الحداثة من توسع وتعمق في فهم السرد على مستوى المفهوم والوظائف. فالسرد، ومن ثم السرديات، لا يُقصد بها فقط المعنى الأدبي الشائع والمعروف للقصة أو الرواية بمعناها المتخيل "fiction" وما يتصل بهما من انواع ادبية أخرى، إنما يتعلق الأمر بمنظور أمة او جماعة او فئة بعينها، وهي تبني "مقولاتها الكبرى، سواء أستندت في ذلك إلى محكي واقعي أو متخيل او أسطوري أو رمزي او سرد حجاجي أو فولكلور او تاريخ شفاهي او مدوّن،.. إلخ، فلكل فئة سردية مرجعها الهيكلي النهائي الذي تنهض عليه اقانيم فكرها وايديولوجياتها وتصوراتها عن الانا والاخر والهو"[130]. ومن هذا المنطق الثقافي المفارق كان منطلق (سعيد) في قراءة وتحليل سرديات الامبريالية كمدونة كبرى. ومنطلقاته الثقافية دفعته لأن يبحث في موقع السرد ووظيفته في الأرشيف الاستعماري.

والمفارقة الكبرى، كما نجادل، أن (سعيد)، وقد أمسك بجوهر الموضوع، وهو هنا الدور المركزي للقص والرواية في دعم وترسيخ الامبريالية بوصفها مشروعا ثقافيا كونيا، فانه، في الجانب المقابل، لا يناقش كيف امكن للسرد والقص الامبريالي أن ينجح في مسعاه من دون أن يمتح السرد ذاته من ذاكرة جماعية ثقافية للغرب ذاته؟ وفي السياق ذاته كيف للأمم أن تكون سرديات بهويات كبرى، وكيف نفصل نشوء وصعود الهويات عن الذاكرة جماعية أو فردية؟ هذا الفصل ترفضه أغلب دراسات المختصين في سرديات ما بعد الحداثة، ويكفي أن نتذكر أن فيلسوفا رئيسا في السرديات، وهو بول ريكور، وإن لم يكن منتميا ومنطلقا أو حتى مؤسسا لفرضيات ما بعد الحداثة، فإنه قد ختم مشواره الفلسفي بدراسته الفريدة عن الذاكرة والنسيان، وهو يشدد، في مقدمة كتابه الأخير، أنه قد وجد "نقص"ا في اشكالية كتابه السابق، ثم في كتاب آخر له، هو "الذات عينها كآخر"، وأكمل فكرته عن السرد بدراسة وتحليل الذاكرة وصلتها بالنسيان والتاريخ. ونحن لا نريد أن نحمّل ادوارد سعيد تبعات اهتمامات مفكر آخر، فإن لهما سياقين مختلفين، إنما نريد أن نشدد أن السرد والسرديات كمقولة لا يمكن فهم عملهما، وهما يتشكلان ويؤسسان واقعا مخترعا، من دون أن يقوما على ذاكرة ثقافية جماعية.

سرد الأمم الذي يتوسع الباحثون[131] في بيان فرقه عن سرد الافراد، يتم تصوره على أساس من فرضيات تخص فناء الفرد مقابل دوام واستمرارية الامم[132]، وهذا فارق حاصل ولاشك، لكنه من نافلة القول، ومما لا داع لذكره والتوسع فيه؛ مادامت طبائع الأمور تفترضه. والأحرى أن نبحث فيما يشكِّل منطق السرد عندهما، فهناك ذاكرة فردية وأخرى

جماعية ثقافية[133]، وهما المعياران الرئيسان في تمييز سرد الفرد عن سرد الأمة. ولنأخذ مقولة "السرديات الكبرى" على سبيل المثال، فماذا تعني، وكيف تتكون؟ السرديات الكبرى مقولة الدرجة الثانية، كما يفترض أحدهم[134]، ومعنى هذا الكلام أنها تتولى مهمة الشرح والصياغة السردية، وهي التي تمنح المعنى لمرويات الدرجة الأولى من قصص وحكايات وروايات. إنها بإجمال منظمة المعنى، ومن هنا صفتها كسرديات من الدرجة الثانية؛ بخلاف سرديات الدرجة الاولى التي بالإمكان التثبت منها والتأكد من وجودها، فالأولى تعني القصص والروايات المكتوبة والمطبوعة، أو حتى الشفاهية المتداولة بين جماعة أو أمة معينة، بينما السرديات الثانية تخص نظام المعنى أو انظمة المعنى المتعلقة بمعان كلية كـ: الخير والعدالة والحب وغيرها مما يتصف بالغائية النهائية ومعنى الخلاص النهائي في سياق التجربة التاريخية، ومن هنا صلتها بـ"الميتافيزيقا"؛ لأنها غير ملموسة ولا يمكن التثبت من وجودها[135]، ويكثر؛ لأجله، نقد اسباب مشروعيتها المؤسِّسة للقص الكبير الذي "تصاغ موضوعاته تاريخيا، اذ من خلال التأريخ وحده تتشكل الاشياء الانسانية وتفهم"[136]. ويتعلق الأمر هنا بمدى انهماك القص الكبير، ومن ثم، اشتباكه بالتجربة التاريخية الكبرى في سياق تجربة أمة بعينها أو جماعة أو حتى حضارة كاملة. وقد يحيلها بعضهم، ادورنو على سبيل المثال، إلى صيغة السرد الآخر الناتج عن اليوتيوبيا، بالضد، ظاهريا في الاقل، من تصور ليوتار عن السرديات الكبرى[137].

تعتمد فكرة السرديات الكبرى، ابتداءً، على صعود امة أو جماعة، وهذا معنى تعلقها بالمعاني الانسانية الكبرى، ومن ثم تجذرها في التاريخ والمطلق والحقائق اليقينية غير القابلة للنقاش. وهو المنطلق المهم فيما يخص فرضية ليوتار عن موت السرديات الكبرى، ومن هنا اقتراحه المضاد الخاص بالسرديات الصغرى[138]؛ فالمعرفة الكلية اليقينية قد فتَّتها عصر ما بعد الحداثة، وهو عصر الذات المضطربة القلقة ومروياتها الصغيرة كما يشدد ليوتار نفسه[139].

لكن السرديات الكبرى تشير إلى أمر آخر، أبعد من تعلق السرد الكبير بالتجربة التاريخية، أو حتى ان يكون ناتجا عن "اليوتوبيا"؛ فهي المجال الذي "يتشكّل ويتَّضح بها المخيال الاجتماعي لشعب ما، والمرويات الكبرى "كبرى" لأن ما ترويه هو عمل المخيال الاجتماعي نفسه"[140]. وفرضية "المخيال الاجتماعي"[141] المعبر عنه بالمرويات الكبرى تضعنا في جوهر النقاش العلمي الذي نزعم انه أحد انجازات "ريكور". فاذا كان "كاستورياديس" قد اخفق، كما يجادل بيرنشتاين، في ايضاح وشرح الطريقة التي تتشكَّل بها "التاريخية القدرية" في الحياة الاجتماعية، فإن ريكور قد امسك بالفرضية الاهم في هذا الموضوع، فهو يستعين بتحليل الفيلسوف الالماني "هايدغر" للزمن، ويعيد ربط الخصائص الرئيسة للسرديات بمقابلها كـ"سمات زمنية"[142].

يعنينا هنا الفرضية المهمة في فكرة ريكور، وهي ما يسميه بـ"التكرار السردي" بأبعاده الزمنية. ويُفيد التكرار هنا معنى التكرار السردي الجمعي؛ فالتكرار، هو الشكل المفهوم من القدر، إنما ابعد عنه ريكور ما علق به من اشكالات الفهم الهايدغري، وهو يعيد توصيفه حسب "الفهم الصياغي التصويري"، لنكون، مع ريكور، بإزاء "قراءة الزمن تراجعيا، أي استرجاعا للشروط الأولى لسياق فعل ما من خلال نتائجه الاخيرة. وبهذه الطريقة تؤسس الحبكة السردية الفعل الانساني في الزمان وفي الذاكرة، فالذاكرة تكرر مجرى الاحداث"[143]. والأصل في فكرة ريكور أن حركة الزمن التي يزيدها التكرار قوة باسترداد الأحداث الماضية، هي ما يعطي السرد السيولة المفترضة "فتجعل نهاية السرد من بدايته بداية لتلك النهاية بذاتها"[144]، والأهم، من وجهة نظري، أن التكرار السردي يعطي صفة (تاريخية اصيلة) لجريان الزمن.[145] ويضبط ريكور كيفية تحقق هذه "التاريخية الاصيلة" بتدقيق ملفت لمفهومي "القدر" والتكرار" ذاته. وهو يرى أن "التاريخية الاصيلة" تتحقق عندما يتوقف التكرار أن يكون (صورة لفهم السرد)، فهذه التاريخية تتحقق "حين يندمج التكرار بفعل القص نفسه.

وحين يترجم التكرار السردي، عند هذا المفصل، بفعالية، إلى قص يبدو التكرار السردي والتاريخية مفهومين متداخلي الحدود"[146].

وبخلاف (هايدغر) الذي يقدم القدر الشخصي على الجماعي، فان ريكور يعيد صياغة الأمر بطريقة متفردة؛ فالأصل عنده ان هناك اقترانا بين القدر والتكرار، فالقدر يصاغ هنا (كتكرار بالسرد). وهذا الفرض المفارق يجعل من السرد ذا حمولة جماعية؛ ذلك بان اشكال السرد لا تحقق "اكتمالـ"ها الا بالاعتماد على الموارد الجماعية. وهذا الفرض ينهض على ان السرد، وهو الاداة المثلى لصياغة معان تؤدي فرضية القدر كـ(الموت او التخليص او السعادة أو بعض الاعمال الاكثر جزئية او الحالات الوجدانية)، هذه كلها لا يمكنها ان تحقق ما يسميه بيرنشتاين بـ"الحد النهائي للسرد" من دون اشتراطات "الفهم الجماعي لكونها نهاية او غاية telos"[147]. ويعزز ريكور هذا التحليل المتفرد بإعادة تحليل اشتغال السرد على الزمان. وهو يرى ان السرد يبني حدثا في سياق الزمن العام، وهو مجال الذي تظهر فيه (طبيعة انشغالاتنا مع الاخرين)، وهو كذلك ما يجعل معنى (القدر الشخصي)، كموت البطل على سبيل المثال، متعلقا بالأطراف السردية التي تعلو به كـ(مصير فردي) لتصل به، من ثم، حدود فرضية "القدر"، وتعيد توصيفه عبر شروط الفرد المالك قدره، وهو ما يبعد القدر ذاته عن التوصيف الفردي، ويعطيه صفة اكثر توسعا[148].

ويختم ريكور تصوره المؤسَّس على مجادلة هايدغر بالتساؤل عن مدى امكانية نقل التراث، أو انتقاله، من(الاخر إلى الذات). وهو يقصد هنا التراث كصيغة جماعية تختص بـ(شعب أو جماعة أو مجموعة من الابطال)، وهذا تحديد مهم؛ فالتراث حالة سائبة ما لم (يعتنق)ـها، ويعتقد بها شعب أو جماعة. ومن هنا فالفرد عندما يعتقد بالتراث ويجعل منه هدفا له، فهذا يُفيد أن التراث قد فُهم أن أجيالا عديدة قد تعلّت به واختصت بتأويله، وهو يتجاوز الحياة الفردية لصانعيه و"المشاركين" في انتاجه[149]. غير ان ريكور يعيد صياغة فكرة هايدغر، وهي عنده تفشل في تفسير الفرضية المهمة، وهي: لماذا يُفعّل التراث ويُفهم، من ثم، على أحسن وجه، في سياق التكرار السردي؟ وحسب ريكور ان صناعة التاريخ هي من بعض مهام التكرار الجماعي[150].

هذا الفهم المتفرد، والذي سيعود ريكور اليها لاحقا في كتابه عن الذاكرة والنسيان، يضعنا بإزاء ما اهمله ادوارد سعيد[151] ومن قبله ليوتار، وهو الدور الرئيس للذاكرة في صياغة السرديات الكبرى. واذا كان ليوتار قد وجَّه جل اهتمامه إلى تحليل وضع المعرفة العلمية في المجتمعات الأكثر تطورا، ولقد قاده البحث والتقصي أن يدرس انهيار منظومة الحقائق الكلية، وفي طليعتها اليقينيات الصادرة عن السرديات الكبرى. فإن إدوارد سعيد قد بدأ بحثه من نقطة مفارقة، وقد نقول إنه قد بدأ من حيث انتهى ليوتار؛ فـ(سعيد) المنهمك بتفكيك خطاب الاستعمار في سياق اشتغال وتضافر قطبي منظمته الكبرى، الثقافة والامبريالية، كان معنيا بتدارك ما افترضه ليوتار من موت نهائي للسرديات الكبرى؛ فالقول إن الامم سرديات يقوّضه تشديد ليوتار المتيقن من موت الامم وتهافت السرد الكبير وانقضاء زمنه. لكن تأكيدات (سعيد) عن أهمية "موقع السرد" وأهمية القص، ثم في الامم كسرديات ومدى قوتها في فرض سرديتها ومنع غيرها، من ثم، من إنشاء سرديات معارضة لها، هذا الانهماك قد حرم (سعيد) من البحث في كيفية نشوء السرديات الكبرى في سياق تحليله للأمم بوصفها مرويات كبرى! وقد يكون هذا أهم دافع له أن يعود إلى فرضيته الرئيسة في سياق دراسته للأرشيف الاستشراقي ولاحقا الاستعماري، وهي الربط بين الجغرافيا والثقافة والامبريالية، وهي الفرضية ذاتها التي ناقشها، ضمنا في الاقل، في كتابه عن الاستشراق.

في عام 2000 نشر إدوارد سعيد مقاله الشهير "**Invention, memory, and place** – التلفيق، الذاكرة والمكان"، وأعاد فيه التأكيد على أفكاره السابقة فيما يخص الاستشراق والأرشيف الاستعماري السردي بربطها بالذاكرة التي

ينص عليها، هذه المرة، بوضوح لا سبيل إلى انكاره؛ بان نصَّ عليها في عنوان مقاله "memory"، بل وجعلها عنوانا للمقال ذاته. ولنفحص، أولا، التخصيص الأولي الذي يقدِّمه العنوان للذاكرة. فكلمة "memory" مسبوقة بكلمة رئيسة في أغلب حقول التأليف الغربي، في مباحث الاركولوجيا، والذاكرة، والتاريخ وغيرها، وهي كلمة "Invention". وتُفيد الكلمة معان كثيرة، منها: اختراع، وهو الأصل فيها، واستخدمت الكلمة بهذا المعنى بعد اختراع آلة الطباعة حسب قاموس ويبستر[152] واكسفورد[153] لكنهما لم يحددا تاريخ الطباعة. وهي تؤدي، كذلك، معنى "خيال" وإن على نطاق محدود، ومن ثم، هو استخدام ضعيف. وتفيد أيضا معنى "ابتداع" او "ابداع". وتاريخ الكلمة يرجِّح انها كانت تعني الكذب، ويعود به معجم إلى القرن 15 عن اللاتينية. لكن استخدامها في الكتابات الغربية يجعل معناها الأكثر دورانا بين معنى "الاختراع" و"التلفيق" بمعنى الكذب. فالمؤرخ البريطاني الشهير (اريك هوبسباوم) يستخدمها في كتابه " the invention of tradition"[154] بمعنى الاختراع، وهو ما فعله المؤرخ اليهودي (شلومو ساند) في كتابه the invention of the jewish people"[155]، وهي هنا بمعنى التلفيق. والمهم في هذا الصدد كتاب (كيث وايتلام)، وقد استخدمه إدوارد سعيد في هذا المقال لتدعيم رأيه، والكتاب بعنوان " The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History"، وقد حظي الكتاب بترجمة عربية متميزة، وصدر عن دار نشر واسعة الانتشار[156]، واختارت مترجمته (سحر الهنيدي) كلمة دالة تحمل قدرا ملفتا من التوجيه، وهي كلمة "اختلاق". وأغلب الظن أن مترجم مقال إدوارد سعيد (رشاد عبد القادر) قد أغرته حمولة الكلمة وايحاءاتها الدالة على صفتي الكذب والاحتيال، وهي الدلالة الضمنية في الاستعمال العربي للكلمة[157]، لاسيما إن الكلمة تحيل إلى كذب السرديات الاسرائيلية "الهستوغرافيا اليهودية"، فيما يخص استعمار الاراضي الفلسطينية. وهو المعنى الذي حكم مقال إدوارد سعيد من البداية. فيما تحيل كلمة "place" إلى دلالة الجغرافية، وهو ما يذكره (سعيد) في مطلع مقاله. اذاً، مفهوم ووظيفة الذاكرة حكمها (سعيد) ابتداءً عبر محدد رئيس، هو العنوان؛ وكأنه أعطى مقاله معنى أوليا، هو تلفيق الجغرافيا[158]. ولندع، جانبا، افتراضات العنوان، ولنقرا مقال (سعيد). فماذا قصد (سعيد) بالذاكرة؟

يلاحظ (سعيد) أن هناك تصاعدا في الاهتمام بمجالين متعاضدين، هما: الذاكرة والجغرافيا. وهما، كما يشدِّد، يشكلان معا ما يسميه بـ"الفضاء الاجتماعي"[159]. وهو يشيد بالاهتمام العالمي بموضوعة الذاكرة، ويذكِّر بصورة خاصة أهم أنواعها، وهي الذاكرة الجمعية، لكنه يوجه ثناءه صوب من بحث ودرس موضوعة التلفيق، وهي عنده الأهم في دراسة الذاكرة[160]. ويرى أن التلفيق يطال جوهر ما يتم كتابته في حالة المذكرات؛ إن نشرت بعد وفاة صاحبها، مثلما يختص بجوهر ما يُعرف عالميا بـ"الهولوكوست holocaust"؛ فالتلفيق يتصل ويعمل في أصلهما[161]. وجوهر القضية عند (سعيد) أن عمل الذاكرة يدخل في أمور رئيسة، منها: (مسالة الهوية، القومية، والقوة والسلطة)، حتى دراسة التاريخ وكتابته من ثم، هذه الامور جميعها أبعد ما تكون عن الحياد، وبالأخص ما يتصل منها بمقولات كالوطن والارث والمعتقد[162]. ومن هنا تأتي القيمة الفائقة لموضوعة التلفيق؛ فهو موجود وفاعل على صعيد الهوية القومية وسردياته (سرد الاجداد المؤسسين، سرد الوثائق، والوقائع الاصلية)، وفي هذه السرديات يغيب الحياد[163].

وفي هذا الصدد يشير (سعيد) لوظيفتين تخصان التلفيق. الأولى تتعلق بتلفيق الموروث، وهذه جوهر أطروحة المؤرخ البريطاني الشهير (اريك هوبسباوم) في كتابه اختراع التقاليد "التراث". والثانية ما تقوم به السلطات عندما تشرع بتلفيق ذاكرة جمعية للبلد، ذاكرة زائفة لا تمثل جوهر ما يعتقد به "الشعب" من عقائد وتراث، وهو معنى أن السلطة، أية سلطة، تستعمل الذاكرة في الحكم[164]. والوظيفتان تظهران مدى الفائدة العظمى المتحققة من الذاكرة، وهو ما نجده متحققا

في الوظيفة الأولى، وهي ضارة ومدمرة في الحالة الثانية. ولهذا كثر الاهتمام بموضوعات الذاكرة، وبصورة خاصة ما يتصل بالذاكرة الجمعية وتشكيل الهويات[165]. والذاكرة تتعلق بمعنى الجغرافيا ومشهدية المكان المختلف عليه. والكاتب يستعيد معنى الجغرافيا كما بحثها في الاستشراق والثقافة والامبريالية، ويضيف مشددا على الجغرافيا "بوصفها معنىً للمكان المبني والمصان اجتماعيا، فقد كانت محط اهتمام الباحثين والنقاد المعاصرين نظرا لدور المكان التكويني البارز في الشؤون الانسانية"[166]. وهو يدرسها ضمن موضوعة مشهدية المكان ومدى الصراع على حيازة مشهديته، كالقدس على سبيل المثال، وهي مشهدية مختلف ومتصارع عليها بين الفلسطينيين واليهود. لكن (سعيد) يضيف معنى جديدا لمقولة الجغرافيا، ونص (سعيد) هنا إنما يحاول أن يعطي معنى جديدا للجغرافيا لا يقصرها فقط على الجغرافيا التخيلية، وهو ما وجدناها في كتابيه: الاستشراق والثقافة والإمبريالية، وهو يشير إليهما بالنص، ويرفض حصر الجغرافيا بدلالة "التخيل"[167]. والأصل ان تشديد (سعيد) السابق إنما يجانب الصواب؛ فهو يوسِّع، بالفعل، في هذا المقال، من فكرته السابقة عن الجغرافيا التخيلية، ويخرجها عن حدودها السابقة، وقد كانت نوعا من (اختلاق فضاء جغرافي) وبنائه، والمقصود هنا الفضاء الجغرافي للشرق، وهي تشمل عنده الآن (الوجود الفعلي للجغرافيا وقاطنيها)[168].

وبتصورنا أن توسيع حدود الجغرافيا ودلالتها يرجع سببه إلى ما فرضته الذاكرة على (سعيد) نفسه؛ فقد كان يخوض من قبل في الأرشيف المبوب للتاريخ: تاريخ الاستشراق، وتواريخ الثقافة والامبريالية. والذاكرة ومباحثها وضعته امام مجالات اكثر اتساعا. وقد يقال إن توسيع حدود دلالة الجغرافيا ووظائفها قد جاء منسجما مع الاطروحة الرئيسة عند(سعيد)، وهي قراءة الأرشيف الاستشراقي والاستعماري من منطق الصور النمطية المسبقة للمستشرق والسارد الاستعماري، وإضافته الجديدة تندرج في الإطار السابق ذاته القائم على ربط الجغرافيا والذاكرة بفكرة الغزو[169]، وهذا الاعتراض أو الاستدراك صحيح ولاشك، لكنه يقول نصف الحقيقة، فالمفهوم الجديد للجغرافيا إنما يتم اختباره ضمن الاستعمال الأهم للذاكرة، وهو التلفيق؛ فحيازة مشهدية مكان بعينه تفترض، كخطوة أهم، تلفيق جغرافيته بقصد السيطرة عليها[170]، فالإزاحة على مستوى الجغرافيا تقوم على تلفيق ذاكرة جماعية مضادة. فالتلاعب بالجغرافيا مقدمة أولى وضرورية للتلاعب بالتاريخ، ومن ثم صناعة ذاكرة زائفة "ملفقة". ومن الواضح أن ما يقصده (سعيد) هنا هو الذاكرة الجمعية؛ فهي التي يجري التلاعب بها سلبا أو إيجابا. وليست الذاكرة الجمعية عنده "شيئا خامدا سلبيا، بل مجال فعالية يتم في اطاره انتقاء احداث الماضي وإعادة بنائه وصونها وتحويرها ومهرها بالدلالات السياسية"[171]. وهذا هو الاستعمال المهم للذاكرة عند (سعيد)، أن تأتي بمعنى التلفيق واختلاق الموروث. ومن يتأمل هذا المعنى يجد أنه أحد وظائف الذاكرة. وهو ليس، من ثم، وظيفتها الأهم. والذاكرة الملفقة، بمختلف استعمالاتها الايجابية أو السلبية، لا تؤلف سوى نوع واحد في مباحث الذاكرة[172].

وإن إدوارد سعيد لم يبتعد كثيرا عن اطروحته الأصل، وهو يبحث في موضوع الذاكرة والتلفيق، وقد نقول إنها أطروحته الأصل في الاستشراق ثمَّ في الثقافة والامبريالية هي التي دفعته صوب دراسة وتحليل الذاكرة باستعماله الأوحد: التلفيق. ومع أهمية استدراكه الأخير فأنه لم يخرج بعيدا عن أطروحته الأصل. ولا عجب، من ثم، أن لا يقف منظّر وفيلسوف كبير كـ"ريكور" عند إدوارد سعيد، وهو يبحث في موضوع الذاكرة، فلا نجد في كتاب ريكور (الذاكرة، التاريخ، النسيان) أية إشارة لفكرة أو قضية تخص تمثيل الماضي كما درسها إدوارد سعيد، أو حتى مقاله عن التلفيق والذاكرة. وهو ما فعله، كذلك، أغلب من درس الذاكرة والتذكر كـ"بيير نورا" في كتابه "أماكن الذاكرة"، او تودوروف في "الأمل والذاكرة" وغيرهما. ويبقى مقال إدوارد سعيد "التلفيق، الذاكرة والمكان" المساهمة الأكثر جدية في موضوع الذاكرة، وإلى هذا المقال

تجري الإشارة في إطار الدراسات المختصة بالذاكرة، وبصورة خاصة التي تبحث في صلة الذاكرة بالجغرافيا[173]. وبخلافه لا نجد إشارات جدية لمساهمات مسجلة باسم كبار منظري النظرية الأدبية لما بعد الاستعمار في هذا المجال.

تغييب الذاكرة عند هومي. بابا وسبيفاك

لقد توسعت مراجعتنا لأفكار إدوارد سعيد؛ فهو مؤسس هذه النظرية، وافكاره ضربت عميقا في أصول هذه النظرية، وصار صعبا على اللاحقين به ان يخرجوا عنها. ولنقف سريعا عند المنظرين الأهم في هذه النظرية بعد إدوارد سعيد، وهما هومي بابا Homi Bhabha، وجاياتري سبيفاك Gayatri Spivak.

ومع الاسف، فإن "بابا" و"سبيفاك" قد كررا اطروحات (سعيد) الرئيسة وتوسعوا فيها فيما يخص اعتماد التاريخ وإهمال مباحث الذاكرة. فالهندي الشهير "هومي بابا Homi Bhabha" قد شغلته القضايا ذاتها التي تعلقت بها كتابات(سعيد) الرئيسة لكنه توسع بها وعمقها حتى صار بالإمكان ان نقول، مع روبرت يونج (Robert Young 1990) في كتابه "رغبة استعمارية Colonial Desire 1995"، إن (بابا) هو المؤسس الثاني لنظرية ما بعد الاستعمار، بعد إدوارد سعيد، فيما تؤلف سبيفاك ثالث "الثالوث المقدس Holy Trinity"[174]. فقد عني كثيرا بمنطق الكتابة عما بعد الاستعمار وما يتعلق بها من حالات وسياقات وخطابات.(بابا) صاحب الكتابات المعقدة والمربكة، وقد نقول المتحولة والمنقلبة بضعها على بعض، كانت خطاباته النظرية قد خاضت في امور رئيسة ليس منها، على الإطلاق، موضوعة الذاكرة. ففي مؤلفاته الرئيسة نجد اهتماما مركزا على قضايا من قبيل: الهُجنة – الاختلاف، والخلاسية الثقافية، والمهاجرين– الحدود، وخطاب ما بعد الاستعمار، والصياغات الرئيسة لمقاومة طغيان الغرب[175]. فلا اثر للذاكرة والتذكر.

والحال ذاته مع الاطروحات الكبرى لسبيفاك، وأهمها ما يتصل بالتابع وامكانيته أو قدرته على تمثيل نفسه. نتحدث عن بحثها الشهير "هل يستطيع التابع أن يتكلم؟" المكتوب عام 1983، ونشر عالميا عام 1988[176]، وبصورة خاصة عن دراستها عن بحثها "دراسات التابع: تفكيك التاريخ"[177]. وفي البحثين تُفيد (سبيفاك) وتعمق مفهوم التمثيل الذي ناقشنا أبرز مظاهره ومعانيه فيما تقدم. وفي المقال الأول تبحث (سبيفاك) قدرات التابع على تمثيل نفسه. وهذا التمثيل لا يتعلق عند الباحثة بامتلاك التابع لذاكرة ثقافية تنهض بتمثيل التابع، وإيجاد معنى له غير ما قدمته ورسَّخته السرديات الاستعمارية. وهي تبحث، بدلا عنه، في الفارق بين "الحديث إلى" و"الحديث عن"، أي الحديث إلى الآخرين والحديث إلى الذات. وفي سياقات التجربة الاستعمارية فأن الحديث إلى الذات يحيل ألى "السياق الثقافي الأصلي المعبّر عن هويّته"[178]، بخلاف ان يتحدث إلى الآخرين المنتمين ألى المجتمعات الاستعمارية فيلتزم، وقتها، بإظهار اندماجه بتلك المجتمعات وثقافتها. والأصل عندها أن الحديث الى الذات يُفيد أن التابع في سبيله ان يمتلك صوته ويكوّن هويته الثقافية. أما كيف تتشكل هوية التابع "الثقافية"؟ فإن سبيفاك تبحث في تأثيرات التجربة الاستعمارية على النخبة المثقفة في البلدان المستعمَرة، ومن ثم قدرة تلك النخب على صناعة الهوية الثقافية الفارقة[179]، ولا ندري كيف يمكن صياغة هوية ثقافية لجماعة أو فئة أو شعب من دون اقتراح إطار سردي– حكائي يختص بصياغة ذاكرة جماعية تحيل وتنتج هذه الهوية الثقافية المتخيلة! هذا بالضبط ما سماه هوبسباوم بـ"اختراع التقاليد أو التراث"، وهو ذاته ما جادل بخصوصه بندكت اندرسن فيما يتعلق بتخيّل الجماعات.

إن سبيفاك تحيل هنا إلى التجربة التاريخية، وهو ما عنى بدراسته إدوارد سعيد من قبل؛ ففي دراستها الثانية تنص على استخدام كلمة التاريخ كجزء من منظومة التفكيك التي اعتمدتها سبيفاك، ولا تغادر أو تفارق منظومة التاريخ الكلية.

وكان الأجدر بسبيفاك، وهي بصدد تقويض التجربة الاستعمارية، أن تميّز بين التاريخ والذاكرة، وهو ما كان حاصلا من قبل، ومما توسَّع به لاحقا الفرنسي القدير بول ريكور في كتابه عن الذاكرة والنسيان[180].

وقد نقول إن اعتماد التاريخ هنا جاء من بعض تعلّق الاباء الثلاثة لخطاب لما بعد الاستعمار بمنظومة التفكير عند فوكو بصورة خاصة، والفلسفة الفرنسية عامة. سبيفاك على سبيل المثال قد تبنت في دراساتها المنهج التفكيكي. ولنتأمل الأصل في هذه النظرية، أنها تريد أن تقوّض التجربة الاستعمارية بمقاومتها والرد عليها، والتقوّيض هو مقصد رئيس في منظومة الفرنسي الشهير "دريدا"، وهو ما كان يُفكر به هومي بابا عندما نظَّر للهجنة وقدَّمها بوصفها صيغة كبرى للمقاومة[181]، وما فكر به أغلب، ان لم نقل كل المشتغلين بهذه النظرية، والتاريخ بوصفه منظومة كلية ومركزية في التفكير الغربي هي الأقدر على تمثيل الاستعمار كبوصفه "سردية" كبرى. ومن هنا عناية آباء هذه النظرية بـ"التاريخ" وسردياته. فسبيفاك ترى أن التاريخ، وهو "سرد تاريخي" يُكتب دائما من وجهة نظر الغرب، وأن مهمة الناقد هي "كشف التخفي" وكذلك "بناء سرد مضاد"[182].

والأصل أن سبيفاك ترى أن التاريخ هو المجال الذي رسَّخ الصور والسرديات المراد تقويضها، وأهمها الذات الاستعمارية. وهو كذلك المجال الذي تُصاغ وتتشكل فيه سرديات جديدة طامحة لإضفاء بـ"صفة العالم" على المستعمرات السابقة مما صار يسمى الآن بـ"العالم الثالث"[183]. إذن، التاريخ وصياغاته السردية الكلية، وليس الذاكرة هو مجال عمل المنظرين الثالثة، وإن تباين أحدهم عن الآخر. وهذا التاريخ هو مجال التقويض، وبدقة أكثر أنهم يريدون تقويض الخطاب الكولونيالي المؤسس للصور والتمثلات المصاغة من منظور الغرب الاستعماري، والموجهة ضد الشرق. وفي هذا الصدد، فإن تدقيق مفهوم التقويض "Deconstruction"، والذي ترجم إلى العربية بتعجل إلى "التفكيك"، يُفيدنا كثيرا في فهم اهتمام وعناية هذه النظرية بالتاريخ؛ فالتقويض لا يؤدي معنى "البناء بعد التفكيك"، وهو ما تحيل إليه دلالة "التفكيك" عند أهله والقائلين به عربيا، إنما يفيد التقويض ما رمى إليه مؤسسه، في سياق تحليله للفكر الغربي، بأنه "صرح" أو "معمار" لابد من تقويضه. ولا يفهم من التقويض هنا معنى البناء بعد الهدم؛ فهذا المفهوم يرفضه صاحب التقويض لتعلق "إعادة البناء فكرا غائيا لا يختلف عن الفكر الذي يسعى دريدا إلى تقويضه"[184]. ويفيد التقويض عند آباء هذه النظرية هدم الصيغ والأنماط الكلية في التاريخ الاستعماري، باستثناء فريد يتعلق بإدوارد سعيد الذي رفض الاستعانة بالتقويض الدريدي عند هومي بابا وسبيفاك[185].

ويجادل (روبرت يانج)، بحق كما نرى، أن (بابا) و(سبيفاك) قد سعيا أن يفيدا من التناقض الظاهري في تاريخ وخطاب الاستعمار، وهو ما يرفضه (سعيد)، مع أنه يقبله تحت صيغة "النسق" في جانبه الفردي[186]. في النهاية، فإن "التاريخ" هو ما جرى نقده، وهي مفارقة كبرى أن يستعين "ناقد" الاستعمار بأدوات ومنهج التفكير ذاته في تقويض التجربة الاستعمارية وخطابها، وخطاب التاريخ ونقد سردياته نموذج فريد لما كان قد اشار إليه (روبرت يانج) في أماكن متعددة من كتابه "اساطير بيضاء"[187]. غير أن المفارقة الكبرى تكمن، برأينا، في مكان آخر، بالضبط في أن التاريخ الذي عنى به آباء خطاب ما بعد الاستعمار، إنما هو تاريخ المنتصرين، أو بأدق أنه التاريخ الذي كتبه المنتصرون بإصرار وتشف، بينما كان إدوارد سعيد ورفاقه يطمحون لتأسيس تاريخ آخر، هو تاريخ الممنوعين من التمثيل، وهم الممنوعون من الكلام، الممنوعون من كتابة تاريخهم. وفي ما كتبه هؤلاء الآباء لا نجد إشارة واحدة، تزعم أن تاريخا "مجيدا" قد صنعه، ومن ثم كتبه المهزومون. وهذا بالتحديد ما كان الفيلسوف الالماني "فالتر بنيامين" يجادل بخصوصه في مقاله الشهير "اطروحات في فلسفة التاريخ"[188]، وهو مما أغفله هؤلاء مع الاسف. فلا يكتب تاريخ المهزومين سوى أحدهم، بالتحديد أنه المتذكّر لهزائمه الشخصية كضحية، فهو يتذكر ويكتب تاريخ اسلافه من الضحايا عندما يتذكر ويكتب تاريخه كضحية.

وعندنا أن جانبا رئيسا في ما نشدد عليه، أن جوهر هذه المفارقة يكمن في اهمال آباء هذه النظرية مقولة الذاكرة، في حين أنها سبيلهم في تقويض تمركز السردية الغربية "الاستعمارية" الكبرى حول: الذات والتاريخ[189]، بينما تحيل الذاكرة وسردياتها إلى دلالة التقويض، وقد نقول الاعتراض الجماعي حينا، والفردي حينا آخر. والذاكرة، وهذا جانب اخر مما نسميه بـ"المفارقة"، لا تتصل بحقول الانثروبولوجيا التي ولَّدت التمركز الاستعماري حول الذات والتاريخ، وتعلقت بـ"التمثيل" و"التاريخ" المطّرد للمستعمِر؛ فأية علاقة مفترضة تجمع التقويض والمقاومة بحقل التاريخ، وتستبعد الذاكرة من اهتمامها؟.

والملفت، بحق، أننا نجد إدوارد سعيد نفسه قد حمل بشدة على حقل الانثروبولوجيا كونه المنتج الأهم للتمثيل الاستعماري، وإنه المصدِّر لفرضية أن لا تاريخ يعتدُّ به سوى تاريخ المنتصرين[190]، وتصبح مهمة المؤرخ – المتذكر هي أن يحيي "تاريخا مكبوتا" سعى المنتصرون باصرار إلى محوه، وأن يكتب تاريخ الضحايا المغلوبين. وهو جوهر فرضية خطاب ما بعد الاستعمار، غير أن آباء هذه النظرية استعانوا بحقل التاريخ برغبة تقويض نزعته الاستعمارية، ناسين أن الشعوب "المتحررة" تهيمن على الماضي، وهي وحدها القادرة على كتابة تاريخ انتصارها، بينما تركز جل عناية هذه النظرية وآبائها على الانتصار للشعوب المستعمَرة، والتي لا تملك تاريخا مكتوبا سوى أنها تستطيع ان تتذكر وتقاوم[191]؛ فالذاكرة سلوان الضائعين وسبيلهم في كتابة تاريخهم ومقاومة المحو المسلط عليهم[192].

ويبقى أن نشدد، في خاتمة هذه النقطة، على هذا الجانب من المفارقة، وهو يُفيد من تحذير ريكور في خاتمة دراسته لـ"فينومينولوجيا الذاكرة"، بتشديده أن علينا "أن نأخذ بعين الاعتبار، في اللحظة المناسبة تمازج مرهف بين سمات الذاكرة التي يمكن ان تسميتها عابرة للتاريخ وبين تعابيرها المتنوعة في مسار التاريخ"[193]، ويختم ريكور استدراك القيّم بالتأكيد ان التاريخ لا يصبح علما له مناهجه المستقرة قبل ان يستقل عن الذاكرة، وهذا يُفيد ان التاريخ جزء من الذاكرة، ولنا أن نأسف، هنا، عن مقدار ما خسرته هذا الخطاب من كشوفات معرفية كبيرة عندما اهملت الذاكرة، وارادت ان تقترح خطابا معارضا من داخل السياق النظري الغربي–الاستعماري بقصد تقويض التجربة والتمثيل الاستعماري. ونزعم أن افضل مجال يمكّننا من احصاء هذه الخسائر يكمن في دراسة آباء هذه النظرية للمقاومة الأدبية وآلياتها، وهو مما لا يسع هذا البحث بيانه وتفصيله، وإن لنا معه وقفة موسعة في بحث قادم.

تغييب الذاكرة الثقافية في خطاب ما بعد الاستعمار في النقد العربي

يستوقفنا في مراجعة ما كتبه النقاد العرب في هذا الموضوع أمران مهمان. اشكالية أدب ما بعد الاستعمار في العالم العربي ثمَّ آدابه المكتوبة باللغة العربية، فيما الأصل بهذا الخطاب النقدي قد عنى واختص بالآداب المكتوبة بالإنكليزية والأمريكية. وللباحث هنا، ابتداء، أن يلفت انتباهه قلة النصوص الممثِّلة لأدب ما بعد الاستعمار، في مقابل توسع المتن النقدي العربي المختص بخطاب ما بعد الاستعمار. وهذه مفارقة تستدعي أن نقف عندهما ونفهمها. والأمر الثاني يتعلق كذلك بتغييب موضوع الذاكرة واستخداماتها عند النقاد العرب في هذا المجال.

شُغل الخطاب النقدي العربي كثيرا بأفكار إدوارد سعيد بصورة خاصة، وبأقل فيما يخص هومي. بابا وسبيفاك. حتى إنه بالإمكان أن نتحدث عن متن نقدي عربي أخذ بالتضخم سنة بعد أخرى، وهو يتعلَّق بصورة خاصة بشرح ودراسة خطاب ما بعد الاستعمار عند إدوارد سعيد ورفيقيه. والحق أنه من النادر أن نجد ناقدا عربيا لم يكتب في خطاب ما بعد الاستعمار. وهذا الاشتغال المستمر يكشف التأثيرات المتعاظمة للمفكرين الثلاثة في النقد والثقافة العربية.

ويظهر هذا التأثير في التوسع العربي بترجمة الأعمال التأسيسية الكبرى لإدوارد سعيد، وبأقل بالنسبة لـ"بابا" وسبيفاك[194]. وتكشف الترجمات المتعددة والمختلفة لكتب إدوارد سعيد حجم التعلّق العربي بصاحب الاستشراق، وهو أمر طبيعي كما

نزعم؛ يفسره أن سعيد من أصول عربية، فهو الفلسطيني الحاضر في أغلب النقاشات الكبرى فيما يخص منطقة الشرق الاوسط والعالم، والمهم أنه صاحب منهج نقدي ذي تأثير عالمي كان له أن يؤثر عميقا في الخطاب النقدي العربي، فصار لدينا أتجاه في النقد العربي يمكن تسميته بالاتجاه "السعيدي"، أو الاتجاه الذي تابع إدوارد سعيد وطبق تصوراته وأفكاره على نصوص الأدب العربي، وبالأخص على الرواية العربية. هذا الاهتمام الواسع تُرجم بملفات موسَّعة في كبريات الدوريات العربية كـ"فصول" القاهرية[195]، و"الكرمل" الفلسطينية[196]، و"ألف"– مجلة البلاغة المقارنة[197]. يضاف إليه آلاف الدراسات ومئات الكتب العربية عنه، مما يصلح أن يُدرس بوصفه متنا نقديا يستقل بذاته.

وفي اهتمام النقاد العرب بما كتبه (سعيد) مفارقات كبيرة. أهمها أن هذا التوسع في الاهتمام بالكتابة والتفكير النقدي من منطق إدوارد سعيد لم ينتج عندنا معرفة عربية بالاستعمار نفسه. وهذه قضية رئيسة؛ فالأفكار الكبرى في خطاب ما بعد الاستعمار كما تظهر عند المنظرين الكبار له، إنما هي نتاج التفكير بالاستعمار بصوره واشكاله المختلفة.

وفي هذا السياق يعنينا أن نشير إلى تشديد توني بالنتاين في كتابه المعرفة الاستعمارية، أن ليس هناك تجربة أو شكل أو معرفة استعمارية واحدة[198]؛ فالاستعمار ذو تجارب وأنماط وأشكال مختلفة، فما هو نمط أو شكل الاستعمار في بلادنا العربية؟ أحسب أنه السؤال الأهم الذي تجاهله النقاد العرب، في حين أن كل ما لدينا الآن من استراتيجيات وأفكار في تحليل الخطاب الاستعماري هي نتيجة التفكير بنمط وشكل الاستعمار في الهند أو افريقيا أو أي مكان آخر. وعلى أساس من هذه المعرفة تشكَّلت وقامت كل الافكار الأخرى في هذا المجال. وبغياب هذه المعرفة صار النقد العربي شارحا لأفكار منظري هذا الخطاب، ومطبقا لتصورات ولَّدتها معارف مخصوصة بظاهرة الاستعمار، وهي معرفة مختلفة من تجربة إلى أخرى، أو من مكان إلى آخر ولاشك. ثمَّ إن سعيدا نفسه لم يجعل من الأرشيف الاستعماري الخاص بالعالم العربي، أو حتى أي نص سردي أو شعري، نصا رئيسا في دراسته عن الاستشراق، ناهيك عن اشارات سريعة ذكرها هنا وهناك في كتابه الثقافة والامبريالية تخص الثقافة العربية ونصوصها[199]. الا يُفيد هذا الأمر أن سعيدا لم يجد ما يفيد دراسته عربيا في الأرشيف الاستعماري، وأنه لم يجد كذلك نصا عربيا معتبرا يخدمه، ويحقق له ما يريد.

المتن النقدي العربي الكبير عن إدوارد سعيد كان مادة دراسة مهمة أنجزها دكتور رامي ابو الشباب، ونشرها بكتاب عنوانه (الرسيس والمخاتلة: خطاب ما بعد الكولونياليّة في النقد العربي المعاصر). ولقد نهض الباحث بدراسة ليس فقط تصورات إدوارد سعيد عامة، إنما ما يخص ويتعلق منها بخطاب ما بعد الاستعمار عند سعيد وغيره، وقدَّم قراءة موسَّعة عن خطاب ما بعد الاستعمار في النقد العربي المعاصر كما ينص عنوان كتابه. والحق أن هذا الكتاب يضعنا أمام أهم الدراسات التي اتخذت من خطاب ما بعد الاستعمار منهجا لها. وهو دراسة كاشفة وتفيدنا كثيرا في الاجابة عن السؤال المهم عندنا، وهو: هل اختلف الأمر في الدراسات العربية المندرجة ضمن خطاب ما بعد الاستعمار فيما يخص اعتماد مفهوم الذاكرة كأحد أهم الاستراتيجيات الناجحة في قراءة الخطاب الاستعماري وفي خطاب نقدي عربي مقاوم؟

يناقش الكتاب في فصله الأول الافكار النظرية الرئيسة التي تأسس على أساس منها خطاب ما بعد الاستعمار، وفي الفصلين الثاني والثالث يمضي الباحث بعيدا في قراءة الدراسات العربية ذات الصلة. وبإمكان القارئ أن يُلاحظ إغفال الباحث أي ذكر لفرضيات الذاكرة في القسم النظري. وهو أمر طبيعي ولاشك؛ لأن المنظرين الأجانب أنفسهم، كما ناقشنا من قبل، قد أغفلوا هذا الأمر. فكان خلو الدراسات العربية من الإشارة أو الإفادة من موضوعات الذاكرة أمرا من نافلة القول. وهذا الكتاب، من ثم، دليل كاف على إهمال النقد العربي بقسمه الخاص بخطاب ما بعد الاستعمار للذاكرة وسياساتها في النقد العربي. فالأسماء النقدية وما تحيل إليه من مؤلفات نقدية وضعت في صلب هذا الخطاب، أنما راكمت وسايرت التوجهات العالمية عند (سعيد) أو (بابا) أو (سبيفاك) وغيرهم. فلا عجب أن تقف حيثما وقفت الأسماء العالمية

المعروفة[200]. والباحث ومعه النقد العربي المعاصر يضيف مشكلة جديدة، عربية بامتياز خاص؛ عندما يقفز على السؤال الأهم برأينا، وهو هل يوجد لدينا أدب ما بعد الاستعمار؟ وبتحديد أكثر: هل توجد لدينا رواية عربية كتبت من منطق خطاب ما بعد الاستعمار؟ هل يحقق أدب "أو رواية" ما بعد الاستعمار، إن وجد عربيا، مواصفات وخصائص النصوص العالمية مما عد وصنف أدب "رواية" ما بعد الاستعمار؟! وهل يشكِّل هذا الأدب "الرواية" قسما مهما في الأدب العربي؟ هذه الاسئلة وغيرها تغيب كليا عن منطق صاحب كتاب الرسيس والمخاتلة، وهي غائبة عن ذهن أغلب النقاد العرب أيضا ممن درس الباحث فهمهم وتطبيقاتهم. وهذه الأسئلة تكتسب مشروعيتها من توسع وتضخم المتن النقدي العربي المختص بخطاب ما بعد الاستعمار. بينما الأصل في هذا الخطاب النقدي إنما يتعلق، كما نُظِّر له عالميا، بالأدب والرواية بصفة خاصة، مما كُتب باللغة الانكليزية تحديدا[201]، فهو أدب المستعمرات البريطانية أو هو أدب دول الكومنولث[202]. وهذا التحديد ذو اهمية بالغة، يتصل بجوهر اشكاليات هذا الخطاب النقدي وآلياته وأدواته المنهجية، كالهيمنة والهجنة وقضايا المكان والإزاحة عنه وغيرها[203]. والأهم من هذا أن ربط هذا الخطاب بالأدب المكتوب بالإنكليزية يتصل بأصل فكرة التمثيل عند التابع، وهو جوهر المنطق الذي تحدثت به الناقدة الهندية الشهيرة سبيفاك، عندما سألت وحاولت أن تجيب: هل يمكن للتابع أن يتكلم "يمثل"[204]؟ فنظام التمثيل عند إدوارد سعيد يحيل إلى اللغة أولا ثم إلى السرد، وهما أداتا احتكار التمثيل عند الغرب.[205] والأمر كذلك على صلة بقضية المقاومة ونقض التجربة الاستعمارية[206].

وبصورة عامة فأن هناك عشوائية كبيرة في التصنيف والتوصيف، وحتى في التفكير النقدي في هذا الحقل. وفيما يخص الأدب العربي فإننا نجد تعسفا كبيرا في إدراج نصوص كتبها أدباء عرب بلغات عالمية كالإنكليزية أو الفرنسية أو الاسبانية أو الالمانية ضمن أدب ما بعد الاستعمار؛ اعتمادا على كون اولئك الأدباء قد أقاموا في الغرب الأوروبي، يقابل هذا الأمر ثمة إقصاء لآخرين كتبوا أدبا تنطبق عليه توصيفات أدب ما بعد الاستعمار، ولا يجري تصنيفه والاعتراف به بوصفه أدب ما بعد الاستعمار. وأفضل وأرسخ الأمثلة رواية الكاتب السوداني الطيب صالح: موسم الهجرة للشمال[207]. وحتى هنا فثمة مفارقة، وإن شئنا الدقة قلنا: ثمة مغالطة؛ فالطيب صالح، وإن كان كاتبا سودانيا، فإنه عاش ما يزيد عن ثلاثة عقود في بريطانيا، وعمل في المؤسسات الثقافية البريطانية كهيأة الإذاعة البريطانية[208]، فلماذا لم يجرِ تصنيفه كأحد كتَّاب ما بعد الاستعمار[209]؟ غير أن (سعيد) نفسه يشير إلى جدارة رواية الكاتب السوداني الطيب صالح "موسم الهجرة إلى الشمال"[210]. كأحد أهم نصوص ما بعد الاستعمار، والرواية كُتب نصها الأصل باللغة العربية[211]. وهذه إشارة مهمة كان يجب أن يبدأ النقد العربي المعاصر منها، في إعادة رسم خارطة أدب ما بعد الاستعمار ليشمل الأدب العربي، وهو ما لم يحدث مع الأسف الا فيما ندر، مع أن هناك اعترافا عربيا يقول بضعف المؤثر الاستعماري في العالم والثقافة العربية[212].

ولقد مهَّدت هذه الحقيقة السبيل لأمور كثيرة فيما كتبه النقاد العرب عن خطاب ما بعد الاستعمار؛ فإن عدم ادراكها جيدا، ثم عزوف النقاد العرب عن انتاج معرفة بنمط الاستعمار الذي شكَّل دولنا ومجتمعاتنا، إنما مهَّد السبيل أن تكون دراساتهم تكرارا لدراسات عالمية في هذا المجال. ومثلما غابت أو غُيبت الذاكرة في الدراسات الاجنبية جرى كذلك تغيبها في الدراسات العربية. ويكفي أن نعرف أن الدراسة العربية الوحيدة المختصة بالذاكرة، وهي دراسة الدكتور جمال شحيد (الذاكرة في الرواية العربية المعاصرة)، كانت قد صدرت عام 2011، وهو تاريخ متأخر كثيرا؛ فكيف يمكن أن يفيدوا من موضوعات الذاكرة في تحليل النصوص الأدبية العربية عامة، وفي تحليل أدب ما بعد الاستعمار في العالم العربي؟

الخاتمة

– اظهر البحث أن خطاب ما بعد الاستعمار قد أهمل مفهوم الذاكرة ومباحثها في تحليل الخطاب الاستعماري، بل وعمد منظروه الكبار (سعيد، وبابا، وسبيفاك) الى تغييبها. في حين، وهذا ما نعتقد به، كان على اولئك المنظرين الاهتمام كثيرا بالذاكرة والتذكر، وأن يجعلوها مقابلا للتاريخ في بحوثهم ودراساتهم الطامحة لتقويض الخطاب الاستعماري.

– ولقد تأسس على تغييب الذاكرة امور متعددة، أهمها من وجهة نظرنا أن استبعاد الذاكرة قد الحق أضرارا كبيرة بمنظومة خطاب ما بعد الاستعمار الفكرية والمنهجية. ويبرز هذا الامر في طبيعة الاسئلة والمنهج المتبع، بل وحتى في النتائج التي انتهى اليها اصحاب هذا الخطاب النقدي. فالأسئلة التي اثيرت وحاول منظرو هذا الخطاب الاجابة عنها كانت في صميم نظام الهيمنة الغربية ونصوصها المسيطرة. ثم إن اعتمادهم التاريخ، وهو المنظومة السردية الكبرى في الغرب، كان خيارا خاطئا ومدمرا.

– وفي هذا السياق، فقد جادل البحث في أن الذاكرة هي الحافظ والخازن لسرديات وتواريخ المهزومين. في المقابل كان التاريخ هو صناعة الغرب الماهرة والمتقنة.

– إن تعلُّق المنظرين الثلاثة المهمين في هذا الخطاب النقدي بالتاريخ قد فرض عليهم، لاسيما كتابات إدوارد سعيد، قد حصرت دراساتهم في النصوص السردية الرئيسة في الغرب، وقلما سعت تلك الكتابات ان تدرس وتحلل خطابات التابعين والمقهورين والمستعمَرين؛ ففي نصوص كونراد وكامو وغيرهما انما تجلت اقصى صيغ التمثيل السردي للتابع المستعمَر. إن المركزية الغربية إنما جرى تأسيسها على إشكالية التمثيل، وهذه تربط بمركزية التاريخ في الثقافات الغربية. فكان يجب أن نبحث هنا في التمثيل عند فوكو ثم نستجلي صوره وكيفية فهمه وتوظيفه في خطاب ما بعد الاستعمار. مع ذلك، فإن الاصل في خطاب ما بعد الاستعمار انما يتعلَّق ويختصُّ بآداب الشعوب المستعمَرة المكتوبة باللغة الانكليزية بصورة خاصة، وباللغات الاستعمارية الاخرى كالفرنسية على سبيل المثال. وهذا الالتزام أبعد نصوصا، وقد نقول آدابا كاملة عن دائرة الاهتمام والدراسة فيما يخص هذا الخطاب.

– اتخذت دراستنا من الذاكرة الثقافية سبيلا في قراءة ومراجعة أفكار هذا الخطاب النقدي. ولقد وجدنا أن هذا الخطاب قد غيَّب الذاكرة الثقافية تماما، واعتمد منهجا تقويضا يعتمد التاريخ. في حين أن أهم مقاصد هذا الخطاب هو تحليل الخطاب الاستعماري، ومن ثم دراسة آداب الشعوب المستعمَرة في ضوء منطق المقاومة الثقافية – الأدبية للاستعمار وخطاباته.

– إن الذاكرة الثقافية تعمل على صعيدين، الخطاب الاستعماري نفسه؛ فكيف تشكَّل، وكيف كوَّن المستعمِر ذاكرته الثقافية في سياق تمثيله الشعوب المستعمَرة وجغرافيتها؟ وهي الأسئلة الأهم مما جرى إهماله في دراسات هذا الخطاب. وهي، كذلك، أداة وسبيل بيد كتاب المستعمرات لاقتراح وكتابة تاريخهم المُلغى استعماريا.

– يدخل في موضوع الذاكرة الثقافية كل ما جرى اهماله، بل ومحوه بمنعه من الظهور في الخطاب الاستعماري، وفرض الصمت عليه إجباريا. نتحدث عن مواد ونصوص وسرديات وثقافة شعبية. وهذا تتعلق بذاكرة شعب أو امة أو بلد. ويتعلق الأمر هنا بكيفية تذكر الماضي، بل بما هو أهم؛ فما هو هذا الماضي؟ وما هو شكل تاريخ المستعمرات في ظل إنكار استعماري أن تلك المستعمرات لم تكن تملك تاريخا بعينه قبل أن يصلها الرجل الأبيض؟! ومن هنا أهمية الذاكرة كمقابل للتاريخ الاستعماري.

– لم تخرج أفكار الهندين (بابا) و(سبيفاك) في جوهرها عن الفرضيات الكبرى التي صاغها إدوارد سعيد في كتابيه. ونقصد أن عملهما لم يؤدِ إلى اعتماد الذاكرة الثقافية بوصفها استراتيجية كبرى في تحليل الخطاب الاستعماري ونظام التمثيل.

– وفي النقد العربي يجد الباحث متنا نقديا كبيرا، وهو آخذ بالتوسع والنمو، حتى يمكن القول إنه المتن النقدي العربي الأكبر، وقد كانت أفكار سعيد محوره. لكن هذا المتن الموسَّع لم ينتج معرفة عربية بشكل ونمط الاستعمار الذي أسس البلدان العربية. وهذه قضية محورية كان يجب أن يبدأ منها النقاد العرب. غير أنهم فضلوا أن يتوسعوا في كتابة الشروحات المختلفة لمتن سعيد ورفاقه. فكان أن كرر النقد العربي الأفكار ذاتها، وفعل الأمر نفسه، أن أهمل الذاكرة ومباحثها.

هوامش البحث

(1) دليل الناقد الأدبي، ص 158.

(2) الرسيس والمخاتلة: خطاب ما بعد الكولونياليّة في النقد العربي المعاصر، د. رامي أبو شهاب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 41.

(3) دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسية، بيل اشكروفت وجاريت جريفين وهلين تيفين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص 7.

(4) الكولونيالية وما بعدها، انيا لومبا، ترجمة د. باسل المسالمة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 2013، ص11. وهناك ترجمة عربية اسبق لهذا الكتاب استخدم فيها المترجم عنوانا آخر، هو: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ترجمة محمد عبد الغني غنوم، دار حوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2007، ص 17 وما بعدها.

(5) استخدمها صاحبا كتاب دليل الناقد الأدبي "105".

(6) وهو الكلمة الشائعة في الترجمات العربية، وما يؤلف ويصدر من مقالات وبحوث وكتب في العالم الناطق بالعربية. ينظر: الكولونيالية وما بعدها. وموسوعة كمبريدج في النقد الأدبي –القرن العشرون–. الإشكاليات الثقافية لخطاب ما بعد الكولونيالية "المسرح إنموذجا"، د. محمد كريم الساعدي، دار الفنون والآداب، العراق. و الرد بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة" لبيل اشكروفت ورفيقيه "ترجمة د. شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة.

(7) الرسيس والمخاتلة، ص 39 و41.

(8) ينظر: دليل الناقد الأدبي، ص 158. وموسوعة كمبريدج في النقد الأدبي– القرن العشرون–، ص 339.

(9) اعتمدنا طبعة الاهلية للنشر والتوزيع "عمان – الاردن، 2015" للترجمة الشهيرة للكتاب من قبل سامي الدروبي وجمال الاتاسي.

(10) لا يمكن حصر تأثير فرانز فانون داخل حقل خطاب ما بعد الاستعمار ناهيك عن خارجه. وهو امر يخرج حتما عن نطاق ومهمة هذا البحث، لكننا نشير الى بعض المصادر الرئيسة التي اختصت بمناقشة أفكار فانون: فانون المخيلة بعد الكولونيالية، نايجل سي. غبسون، ترجمة خالد عايد ابو هديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة – قطر، ص 25 وما بعدها. وينظر كذلك: الثقافة والامبريالية، ص 244، 268، 292. والخطاب الاستعماري والنَّظرية ما بعد الاستعمارية "فرانز فانون" انموذجا، في كتاب الاستشراق والاستعمار والامبريالية: دراسات في ما بعد الكولونيالية، تنسيق واشراف: خيرالدين دعيش والبشير ربوح، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2018، ص 272 وما بعدها. وبشرة سمراء اقنعة بيضاء، حميد دبشي، ترجمة حسام الدين خضور، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 2014، ص 40 وما بعدها.

(11) ينظر عن مفاهيم غرامشي: أعمال ندوة القاهرة 1990 المنشورة في كتاب (غرامشي وقضايا المجتمع المدني)، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق. ط1، 1991. وكذلك اشكالية المثقف عند غرامشي، حيدر علي محمد، رسالة ماجستير مقدمة الى جامعة بغداد كلية الآداب قسم الفلسفة، 2004، ص 181. والترجمة والامبراطورية، ص 38.

(12) الثقافة والامبريالية، ص 117.

(13) اعتمدنا ترجمة الشاعر العراقي سعدي يوسف لهذا الكتاب بطبعتها المزيدة والمنقحة والصادرة عن دار التكوين، دمشق، عام 2011.

(14) تولى الشاعر العراقي سعدي يوسف ترجمة هذه الرواية، وصدرت عن دار التكوين، دمشق. ولقد اعتمدنا طبعة عام 2012.

(15) صدرت ترجمته العربية عن دار الفارابي عام 2013. ولم يتسن لنا الرجوع الى النسخة الورقية من الكتاب، إنما اطلعنا على النسخة الالكترونية المتاحة من الترجمة على الرابط الالكتروني التالي:

http://www.ektab.com/%D8%AE%D8%B7%D8%A7%D8%A8-%D8%B9%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1/

(16) تولى ترجمة الكتاب نسيم مجلي ويرين مجلي. وصدر الكتاب الطبعة الاولى من الكتاب عن المركز القومي للترجمة– القاهرة، 2016.

(17) الرسيس والمخاتلة، ص 49. وينظر الترجمة والامبراطورية، ص 27.

(18) المعرفة الاستعمارية، توني بالنتاين، ترجمة ثائر ديب، مجلة عُمران للعلوم الاجتماعية والانسانية، فصلية محكَّمة يصدر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ع 17، مج 5، صيف 2016، ص 16.

(19) ينظر دراسات التابع والتاريخ ما بعد الكولونيالي ديبيش شاكرابارتي، ترجمة ثائر ديب، مجلة اسطور، ع 3، كانون الثاني/ يناير 2016، ص 8 وما بعدها.

(20) المعرفة الاستعمارية، ص 16.

(21) م. ن. ص 13.

(22) الرد بالكتابة، ص 15.

(23) ينظر الرد بالكتابة، ص 15-16.

(24) ينظر الرسيس والمخاتلة، 42.

(25) م. ن. ص 42.

(26) م. ن. ص 32.

(27) الخطاب، سارة ميلز، ترجمة غريب اسكندر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط 1، 2015، ص 15.

(28) مناهج التحليل النقدي للخطاب، ص 26.

(29) م. ن. ص 26.

(30) م. ن. ص 26.

(31) ينظر نظام الخطاب، ميشيل فوكو، ترجمة د. محمد سبيلا، التنوير، ص 2 وما بعدها.

(32) ينظر الاستشراق، ص 39

(33) ينظر الرسيس والمخاتلة، ص 22.

(34) ينظر تصدير فريدريك جيمسون لمحاضرة جان فرانسوا ليوتار في الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة احمد حسان، دار شرقيات، القاهرة، ط1، 1994، ص 10.

(35) م. ن. ص 8.

(36) ينظر مراجعات موسعة لمفهوم الخطاب في الخطاب النقدي والفلسفي العالمي: الخطاب، سارة ميلز، ص 11- 19. تحليل الخطاب الاعلامي: أطر نظرية ونماذج تطبيقية، د. محمد شومان، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط 1، 2007، ص 21 – 34. تحليل الخطاب الروائي، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط 4، 2005، ص 11 – 55. ومناهج التحليل النقدي للخطاب، روث فوداك وميشيل ماير، ترجمة: حسام احمد فرج وعزة شبل محمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014، ص 17 – 27.

(37) ينظر مناقشات موسعة عن معنى ودلالة اللازمة اللفظية "ما بعد Post" المحددة لسياقات حقول معرفية عديدة انتجتها ما بعد الحداثة: خطابات الـ"ما بعد": في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية، اشراف وتقديم د. علي عبود المحمداوي، مجموعة مؤلفين، الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة، ص 13 – 23. وص 43 وما بعدها. والحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، محمد جديدي، الدار العربية للعلوم ناشرون/ منشورات الاختلاف/ مؤسسة محمد بن راشد ال مكتوم، الجزائر – بيروت، ط1، 2008، ص 146.

(38) ينظر الوضع ما بعد الحداثي، ص 9-10.

(39) تجمع كل الدراسات التي عدنا اليها على هذين الأمرين. وسنكتفي بالإشارة إلى اثنين منها فقط للاختصار: الرد بالكتابة، ص 15-20 وما بعدها. والكولونيالية وما بعدها، ص 100-130

(40) ينظر في هذا الأمر: الأمل والذاكرة: خلاصة القرن العشرين، تزفيتان تودوروف، ترجمة نرمين العمري، العبيكان. ص 219 وما بعدها. الذاكرة الحضارية: الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى، يان أسمن، ترجمة عبد الحليم عبد الغني رجب، المجلس الأعلى للثقافة – المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ص 51 وما بعدها. والتاريخ والذاكرة الثقافية في الرواية الفكتورية الجديدة، كيت ميتشل، ترجمة أماني ابي رحمة، دار نينوى، ص 31 وما بعدها. والذاكرة في الفلسفة والأدب، ميري ورنوك، ترجمة فلاح رحيم، الكتاب الجديد، ص 9 وما بعدها. والذاكرة في الرواية العربية المعاصرة، جمال شحيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 39 وما بعدها. استعمالات الذاكرة، نادر

كاظم، دار الشؤون الثقافية، ص 9 وما بعدها. الهوية والذاكرة الجمعية: إعادة إنتاج الأدب العربي قبل الإسلام، د. عبد الستار جبر، دار الشؤون الثقافية العامة، ص 33 وما بعدها.

(41) الذاكرة، التاريخ، النسيان، بول ريكور، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ص 31.

(42) الذاكرة والهوية: جويل كاندو، ترجمة وجيه اسعد، وزارة الثقافة – الهيئة العامة السورية للكتاب، ص 3.

(43) ليس هناك كلمة مما استخدمها يان اسمن في عنوان كتابه تحيل إلى معنى الحضارة أو كلمتها في الألمانية. والألمان يستخدمون كلمة تقترب من الكلمة الانكليزية "civilization"، هي "Zivilisatorische". ولو كان المؤلف يقصد الذاكرة الحضارية لاستخدم مصطلح " Zivilisatorische Erinnerung"؛ مادامت اللغة المعنية "الألمانية" تميز بين الثقافة والحضارة. اذاً، لا أساس لغوي يسوّغ اعتماد مترجم الكتاب، المصري عبد الحليم عبد الغني رجب مصطلح الذاكرة الحضارية، بينما الأصل يتحدث وينص على الذاكرة الثقافية. وهي ترجمة مختلفة، وقد نقول مفارقة للأصل الذي أثبته الكاتب نفسه بلغته الأصل الألمانية، وهو كما أثبته المترجم ذاته في بيانات الكتاب: " Das Kulturelle Gedächtnis". والمشكلة أن لا ذكر لأية كلمة تفيد معنى الحضارة في العنوان الفرعية كذلك: Schrift، Erinnerung und Politische Identitt in Frühen Hochkulturen. ونعتقد أن الترجمة الصحيحة هي الذاكرة الثقافية، كما يشير ويجادل كثيرون أن عالم المصريات يان اسمن، هو أول من وضع مصطلح الذاكرة الثقافية، وتمَّ اعتماده عند المختصين بالآثار والمشتغلين بموضوع الذاكرة. ينظر: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، د. سمير الخليل، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 174-179.

(44) ينظر دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، ص 175.

(45) الذاكرة الحضارية، ص 32.

(46) م. ن. ص 42-43.

(47) م، ن، ص 185.

(48) ينظر التاريخ والذاكرة الثقافية، ص 18.

(49) م. ن. ص 40.

(50) م. ن. ص 37.

(51) م. ن. ص 18

(52) م. ن. ص 23.

(53) م. ن. 47.

(54) م. ن. ص 62.

(55) ينظر: إدوارد سعيد ونقاده، ليلى غاندي، مجلة الكرمل، ع 81، 2004، ص 51. ولمناقشات موسعة في هذا الموضوع ينظر: دليل الناقد الأدبي، د. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، ص 158. والكولونيالية وما بعدها، انيا لومبا، ترجمة: د. باسل المسالة، دار التكوين، ص 70 وما بعدها. والرسيس والمخاتلة: خطاب ما بعد الكولونياليّة في النقد العربي المعاصر، د. رامي ابو شهاب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 61. الدراما ما بعد الكولونياليّة: النظرية والممارسة، هيلين جيلبرت وجوان تومكينز، ترجمة سامح فكري، مركز اللغات والترجمة، ص 7.

(56) صدرت ترجمته العربية عن دار الآداب ببيروت عام 2004 بترجمة كمال ابو ديب. ونحن نعتمد الطبعة الرابعة من الكتاب وقد صدرت عام 2014.

(57) م. ن ص 13.

(58) عن هذه القضية ينظر مناقشات موسعة في: إدوارد سعيد: مفارقة الهوية، بيل أشكروفت وبال اهلواليا، ترجمة سهيل نجم، دار نينوى، ص146 وما بعدها. إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، شيلي واليا، ترجمة احمد خريس وناصر ابو الهيجا، دار أزمنة، 94 وما بعدها. إدوارد سعيد ونقاده، ليلى غاندي، مجلة الكرمل، ع 81 – 3004، ص 51 وما بعدها. إدوارد سعيد والنقد الثقافي المقارن، عز الدين المناصرة، م فصول، ع 64، ص 129. إدوارد سعيد و"الثقافة والامبريالية"، باتريك بارندر، المجلة الثقافية، الجامعة الأردنية، ع 71، 2008، ص 32.

(59) ينظر الثقافة والامبريالية، ص 75، ص 85.

[60] نشر المقال عام 2000 بالإنكليزية بالطبع، وترجمه الى العربية رشاد عبد القادر، ونشرت مجلة الكرمل الترجمة العربية في عددها (70 – 71) في شتاء – ربيع 2002. وسنعود الى هذا المقال الرئيس في موضع آخر من هذا البحث.

[61] ينظر عن صلة الجغرافيا بالاستعمار: الجغرافيا الثقافية: أهمية الجغرافيا في تفسير الظاهر الانسانية، مايك كرانغ، ترجمة د. سعيد منتاق، سلسلة عالم المعرفة، ص 106. والجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر: الاقتصاد العالمي، الدولة القومية، المحليات، بيتر تيلور وكولن فلنت، ج 1، ترجمة: عبد السلام رضوان ود. اسحق عبيد، سلسلة عالم المعرفة، ص 187. والجغرافيا السياسية للمتوسط، ايف لاكوست، ترجمة زهيدة درويش جبور، هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ص 36.

[62] الثقافة والامبريالية، ص 78، 90، 146. وينظر كذلك: الرسيس والمخاتلة: خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر النظرية والتطبيق، د. رامي ابو شهاب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 72.

[63] يكتب السيد كمال ابو ديب في مقدمته للكتاب: "ومن المفاهيم المنمّاة هنا ايضا مفهوم الاصلاني الصامت الذي لا صوت له، والذي مثّله الغرب نيابة عنه، وهو الان يستعيد صوته وينطق ليُمثّل نفسه.". والحق ان "ادوارد سعيد" لم يستعمل ما يفيد كلمة "الاصلاني" في كتابه "الثقافة والامبريالية"، انما استعمل جملا أخرى تفيد معنى ابن البلد "الصامت"، مثل الهنود الحمر مثلا في امريكا، أو السكان الأصليين كالابورجين في استراليا والهنود الحمر في امريكا. ولم يخرج "سعيد" في كتابه عن الجمل الاتية في توصيف "ابن البلد الصامت"، وهي: " The silent arabs in l etranger"، و"Silent passivity of the native Algerians"، و"Silent native" ، و"Mass os silent natives". والاصل هنا كما هو واضح في الجمل المأخوذة من كتاب سعيد "الثقافة والامبريالية" بلغته الاصل الاولى (والجمل أُخذت من نسخة في أرشيف المكتبة الوطنية الأمريكية، نسخة غير مرقمة، plain text. Authorized copy.digitized) ، هو فكرة "الصمت" التي تنسجم وتنطبق مع فكرة ادوارد سعيد عن "التمثيل" الذي نظّر اليها الرجل في كتابه "الاستشراق "ثم في "الثقافة والامبريالية"، والمقصود هنا هو "تمثيل" ابن البلد من قبل الخطاب الاستعماري، ومن ثم اسكات وتغييب صوته؛ فالصمت "silent" هو الاصل، ولا ادري من اين اتى مترجمه، بالاخص في "الثقافة والامبريالية "، بكلمة الاصلاني؛ وهي ترجمة لا تؤدي ما يريده المؤلف؛ لان الاصل هو تمثيل صفة ابن البلد الصامت أو المجبر على الصمت، ومن ثم، تمثيله وانتاج صورة أخرى مناقضة له.

[64] م. ن. ص 78.

[65] ينظر الجغرافيا الثقافية، ص 145. فاذا كان المكان "الاحرى ان نتحدث عن جغرافية المكان" يحدد الهوية، فكيف يمكن القفز على صلة الهوية بالذاكرة، حتى ان فقدان الذاكرة يعني فقدانا للهوية؟! ينظر: الذاكرة والهوية، ص 69 وما بعدها.

[66] م. ن ص 145

[67] م. ن. ص 145

[68] ينظر: الاستشراق المعرفة. السلطة. الانشاء، ادوارد و. سعيد، ترجمة: كمال ابو ديب، مؤسسة الابحاث العربية، ص 47 و56.

[69] في سيرته الفكرية لـ"ادوارد سعيد"، يتوقف "بيل اشكروفت" عند اهم المصطلحات التي اعتمدها ادوارد سعيد في كتبه، ويتوقف عند مصطلح "الجغرافيا" فاحصا الكيفية التي فهم بموجبها ادوارد سعيد هذا المصطلح. ولا نجد، بالطبع، اية اشارة واضحة يفهم منها ان كاتب السيرة ورفيقه "بال أهلواليا"، يأخذ على "سعيد" تغيّب مفهوم الذاكرة من اشتغاله على مفهومات الجغرافيا. واقصى ما نجده متابعة اكاديمية لتصورات "سعيد" عن "الجغرافيا" في اطار دراسته لأرشيف المستعمِرين النصي. ينظر: ادوارد سعيد: مفارقة الهوية، ص 131.

[70] ينظر: قاموس اكسفورد للعلوم الاجتماعية نقلا عن الرسيس والمخاتلة: خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر النظرية والتطبيق، ص60. وعن التمثيل كمفهوم رئيس في الفكر النقدي الحديث ينظر: معجم تحليل الخطاب، اشراف: باتريك شارود – دومينيك منغنو، ترجمة عبد القادر المهيري وحمّادي صمّود، المركز الوطني للترجمة – تونس، ص 488. ومعجم المصطلحات الأدبية الحديثة "عرض وتقديم وترجمة"، د. سعيد علّوش، ص 201. معجم السيميائيات، فيصل الاحمر، الدار العربية للعلوم ناشرون، ص 48. مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، طوني بينيت – لورانس غروسبيرغ وميغان موريس، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، ص 213، ومعجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، ص 499. ويُنظر كذلك الكلمات والاشياء، ميشيل فوكو، ترجمة مطاع صفدي واخرون، مركز الانماء القومي، ص 61 وما بعدها، وص 189، والرواية العربية واسئلة ما بعد الاستعمار، د. ادريس الخضراوي، رؤية للنشر والتوزيع، ص 53 وما بعدها، السردية العربية الحديثة، تفكيك الخطاب الاستعماري واعادة تفسير النشأة، د. عبد الله ابراهيم، ص 58. والسرد والتمثيل السردي في الرواية العربية: بحث في تقنيات السرد ووظائفه، عبد الله ابراهيم، مجلة علامات، ع 16.

[71] معجم مصطلحات الخطاب، ص 488.

(72) م. ن. ص 488.

(73) مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص 214– 215.

(74) ينظر مقال "سعيد" كتقييم اخير لمكانة فوكو وفلسفته في فرنسا خاصةً والعالم: ميشيل فوكو 1927 – 1984، م الكرمل، ع 10، 1985، ص 281. وكذلك: ادوارد سعيد: من تفكيك المركزية الغربية الى فضاء الهجنة والاختلاف، ترجمة واعداد: محمد الجرطي، منشورات المتوسط، ص 6 – 7. وعن مفهومي "المعرفة" و"السلطة" واقترانهما بمفهوم "الخطاب" في مدونة فوكو يُنظر: ميشيل فوكو: المعرفة والسلطة، عبد العزيز العيادي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص 15 وما بعدها. ونظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، د. محمد علي الكردي، دار المعرفة الجامعية، ص 93 وما بعدها، وص 271 وما بعدها، وص 413 وما بعدها. والمعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، جيل دلوز، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ص 55 وما بعدها. وادوارد سعيد وكتابة التاريخ، شيلي واليا ص 42.

(75) ينظر: الرسيس والمخاتلة: خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر النظرية والتطبيق ص 61.

(76) م. ن ص 61.

(77) ينظر: الاستشراق، ص 39.

(78) م. ن. ص 39.

(79) يكتب "سعيد" بوضوح لا سبيل الى إنكاره، مما صار لازمة تتكرر في كتب الاستشراق بعد كتابه: "إن الثقافة الغربية اكتسبت المزيد من القوة و(وضوح) الهوية بوضع نفسها موضع التضاد مع الشرق باعتباره ذاتا بديلة أو حتى سرية تحترضية.". ينظر: الاستشراق، ص 39.

(80) ينظر: تاريخ أوروبا وبناء اسطورة الغرب، د. جورج قرم، ترجمة د. رلى ذيبان، دار الفارابي، ص 56.

(81) ينظر: الاستشراق، ص 54. وينظر مناقشات موسعة لفهم إدوارد سعيد لمقولة ماركس أعلاه ولموقع ماركس نفسه في كتاب "سعيد" عامة: ذهنية التحريم، صادق جلال العظم، دار المدى، ص 30 وما بعدها. وماركس في استشراق ادوارد سعيد: هل العقل للغرب والقلب للشرق، مهدي العامل، م الكرمل، ع 6، ربيع 1982، ص 35 وما بعدها.

(82) ينظر الاستشراق، ص 54.

(83) م . ن، ص 54.

(84) م . ن، ص 54.

(85) م . ن، ص 54.

(86) م . ن، ص 54.

(87) م . ن، ص 54.

(88) ينظر إدوارد سعيد: مفارقة الهوية، ص 87.

(89) ينظر: إدوارد سعيد: من تفكيك المركزية الغربية الى فضاء الهجنة والاختلاف، ص 10.

(90) ينظر تاريخ أوروبا وبناء اسورة الغرب، ص 13 وما بعدها.

(91) ما بعدَ الكُولونياليّة، والجُغْرافيا التّخَيُلِيّة، د. رامي ابو شهاب، جريدة القدس العربي، 6، تشرين الثاني (November)، 2013. وينظر كذلك: الرسيس والمخاتلة: خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر النظرية والتطبيق، ص 72.

(92) الاستشراق، ص 84.

(93) م. ن. ص 95.

(94) م. ن. ص 87

(95) م. ن. ص 82. ويستثني (سعيد) من هذا الحكم ما أنجزه معهد مصر الذي أسسه نابليون.

(96) م. ن. ص 80.

(97) م. ن. ص 81. وسنقف بعد قليل عند معنى السرديات كما فهما إدوارد سعيد، إنما يعنينا هنا تشديده على أن "الشرق الذي تمت دراسته كان، بشكل عام، كونا نصيا.".

(98) م. ن. ص 85.

(99) م. ن. ص 85.

(100) ينظر الاستشراق: ص 85.

(101) جماليات المكان، جاستون باشلار، ترجمة غالب هالسا، كتاب الأقلام – دار الجاحظ، ص 20.

(102) م. ن. ص 37.

(103) يقصد بالفينو

(104) من المهم جدا أن ننتبه الى التنصيص الشعري المأخوذ من الشاعر الفرنسي (بول ايلوار)، والذي يجعله باشلار أشبه بعنوان للفصل التاسع في كتابه، وهو "الجغرافيات الحزينة للحدود الانسانية.."، وهي اضافة أخرى الى ما يسميه باشلار نفسه: "ظاهراتية الخيال". ينظر جماليات المكان: ص 235.

(105) م. ن. ص 37.

(106) تولى ترجمة الكتاب لطفي خير الله "دار الجمل"، ص 134 وما بعدها.

(107) ينظر: الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص 33 وما بعدها.

(108) عن الجغرافيا الثقافية، ينظر: الجغرافيا الثقافية، اهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الانسانية، ص 13 وما بعدها، وص 29 وما بعدها. وكذلك: الدراسات الثقافية: مدخل تطبيقي، مايكل رايان، ترجمة وتحقيق وتقديم د. خالد سهر، دار بغداد للطباعة والنشر والتوزيع، ص 53 وما بعدها.

(109) نشرت الترجمة العربية الكاملة لكتاب: اختلاق اسرائيل القديمة.. إسكات الصوت الفلسطيني، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، وهي بترجمة سحر الهنيدي، ومراجعة د. فؤاد زكريا.

(110) يُنظر عن حياة موريس هاليفاكس: الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص 189 وما بعدها. والذاكرة في الرواية العربية المعاصرة، ص 145وما بعدها. والذاكرة الحضارية، ص 63 وما بعدها. كما ويدين الباحث بالشكر والعرفان للكاتبين العزيزين: نجم والي، وعدنان محسن؛ لتدقيقهما تاريخ الاهتمام الفرنسي، حيث موطن هاليفاكس، والألماني حيث انجزت أهم الدراسات العالمية في موضوعة الذاكرة.

(111) الذاكرة في الرواية العربية المعاصرة، ص 145

(112) الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص 189.

(113) Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Berlin: Luchterhand 1966. (Neuauflage: Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985/2006).

(114) Das kollektive Gedächtnis, Stuttgart: Enke 1967. (Neuauflage: Frankfurt/M.: Fischer, 1985/1991).

(115) وسنرى أن مصطلح "invention" يحمل دلالات عديدة، وهو يرتبط عند (سعيد) باختراع التاريخ والتراث الزائف، ويحيل دائما، عند إدوارد سعيد بالطبع، إلى الهستوريوغرافيا اليهودية المرتبطة بالحركة الصهيونية ودولة اسرائيل.

(116) الذاكرة الحضارية، ص 71.

(117) م. ن. ص 71.

(118) م. ن. ص 71.

(119) م. ن. ص 71.

(120) ينظر الثقافة والامبريالية، ص 58.

(121) م. ن. ص 58.

(122) ينظر الثقافة والامبريالية، ص 58.

(123) ينظر في أصول علم السرد نقاشات موسعة في: موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، رامان سلدن، ج 3، مراجعة واشراف ماري تريز عبد المسيح، المشروع القومي للترجمة، ص 179 وما بعدها. دليل الناقد الأدبي، ص 174. نظريات السرد الحديثة، والاس مارتن، ترجمة حياة جاسم محمد، المشروع القومي للترجمة، ص 139وما بعدها. علم السرد: مدخل الى نظرية السرد، يان مانفريد، ترجمة اماني ابو رحمة، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ص 51 وما بعدها. وحدود السرد: جيرار جينيت، في طرائق تحليل السرد الأدبي – دراسات، منشورات اتحاد كتاب المغرب، ص 71، وكذلك: مقولات السرد الأدبي "تودوروف" في الكتاب ذاته، ص 39.

(124) ينظر: طرائق تحليل السرد الأدبي، ص 9.

[125] بحدود علمنا فليس هناك من ترجمة كاملة لمحاضرة ليوتار الى العربية سوى ما نجزه "أحمد حسّان"، والجميع يدين له بالفضل لترجمته المتميزة لنص المحاضرة. ينظر: الوضع ما بعد الحداثي، جان – فرانسوا ليوتار، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات، ص 23 وما بعدها. وللتوسع في افكار جان – فرانسوا ليوتار عما بعد الحداثة، ينظر: حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي، ديفيد هارفي، ترجمة د. محمد شيّا، المنظمة العربية للترجمة، ص 69 وما بعدها. السرديات المضادة: بحث في طبيعة التحولات الثقافية، د. معن الطائي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 9 وما بعدها، وص 121 وما بعدها. الفضاءات القادمة: الطريق الى بعد ما بعد الحداثة، د. معن الطائي واماني ابو رحمة، ص 19 وما بعدها. ليوتار والوضع ما بعد الحداثي، تحرير د. احمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي، ص 9 وما بعدها، وص 216 وما بعدها. ليوتار نحو فلسفة ما بعد الحداثة، جيمس وليامز، ترجمة ايمان عبد العزيز، المشروع القومي للترجمة، ص 37 وما بعدها.

[126] ينظر: الوضع ما بعد الحداثي، ص 23.

[127] نحيل هنا الى دراسة بول ريكور الشهيرة: الزمن والسرد، وقد صدرت بالفرنسية عام 1983، فيما صدرت ترجمتها العربية بثلاثة اجزاء عن دار الكتاب الجديد في بيروت عام 2006.

[128] كان فوكو مع رولان بارت من مؤسسي هذا التحول، ويمكن أن ندرج اغلب كتب فوكو في هذا الباب.

[129] وكأنموذج للتوسع والتعمق في دراسة السرد، ومدى ما حققته دراسة السرد من مغادرة وابتعاد عن الصيغة البنيوية الشكلانية، فانه بالإمكان ان نعود الى كتاب "السرد والهوية: دراسات في السيرة الذاتية والذات والثقافة، تحرير جينز بروكمبير ودونال كوبر، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، المركز القومي للترجمة، ص 7– 40"، والكتاب، بالأصل، هو حصيلة مؤتمر دولي عن السرديات.

[130] ينظر: سرديات بديلة، ص 71.

[131] ينظر في هذا الموضوع: التخيل التاريخي: السرد، والامبراطورية، والتجربة الاستعمارية، عبد الله ابراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 17 وما بعدها. وسرديات بديلة، ص 66. وسرديات الهوية القومية بوصفها سرديات جماعة.. أنماط المعرفة التفسيرية، كارول فليشر فيلدمان، في السرد والهوية، ص 231 وما بعدها.

[132] ينظر سرديات بديلة، ص 66.

[133] للتوسع في معرفة السياقات السردية المرتبطة بالذاكرة الفردية، فرقا، عن السياقات الأخرى المرتبطة بالذاكرة الجماعية ينظر نقاشات موسعة عن ريكور في: الذاكرة التاريخ النسيان، ص 152. والذاكرة والهوية، ص 61 وما بعدها.

[134] ينظر: الوجود والزمان والسرد.. فلسفة بول ريكور، ترجمة وتقديم: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ص 131.

[135] ينظر م. ن. ص 131.

[136] م. ن. ص 131.

[137] م. ن. ص 132.

[138] ينظر الوضع ما بعد الحداثي، ص 56. ولنقاشات موسعة عن السرديات الصغيرى، ينظر: إنقاذ الامل.. الطريق الطويل إلى الربيع العربي، د. نادر كاظم، مسعى للنشر والتوزيع، ص 235 وما بعدها.. والسرديات المضادة، ص 9، وص 121. وسرديات بديلة، 67 وما بعدها. ونهاية السرديات الصغرى: في تجاوز اطروحة ما بعد الحداثة، نادر كاظم، مجلة تبيُّن للدراسات الفكرية والثقافية، ع 2، مج الثاني – ربيع 2014، ص 73 وما بعدها.

[139] ينظر الوضع ما بعد الحداثي، ص 57.

[140] الوجود والزمان والسرد، ص 149.

[141] عن المخيال الاجتماعي للامة ينظر: تأسيس المجتمع تخيليا، كورنيليوس كاستورياديس، ترجمة وتقديم ماهر الشريف، المدى، ص ص 239 وما بعدها.

[142] الوجود والزمان والسرد، ص 149.

[143] م. ن. ص 151. وللاطلاع على أصول فكرة ريكور ينظر: الزمان والسرد.. الحبك والسرد التاريخي، بول ريكور، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، ص 26 وما بعدها.

(144) الوجود والزمان والسرد، ص 151.

(145) م. ن. 151 – 152.

(146) م. ن. ص 152.

(147) الوجود والزمان والسرد، ص 152.

(148) م. ن. ص 152 – 153.

(149) م. ن. ص 153.

(150) م. ن. ص 153.

(151) سيعود إدوارد سعيد، فيما بعد، ليناقش مفهوم ليوتار عن السرد والسرديات الكبرى، لكن تلك العودة، وإن توسع بها (سعيد) فإنها، مع الأسف، لم تحقق اضافة جدية في سياق تفكيره، وهو يكرر كلامه أيضا عن التاريخ مما سنقف عنده في فقرة قادمة من هذا البحث. ينظر إدوارد سعيد.. تعقيبات على الاستشراق، ترجمة وتحرير صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص89-93.

(152) ينظر:

(153)

(154) تتفق الترجمتان المصرية، أولا، ثم السورية ثانيا، على استخدام كلمة "اختراع"، فيما يختلفان في ترجمة "tradition" فالمصرية تختار كلمة "التراث"، بينما السورية تختار "التقاليد" ترجمة للكلمة الانكليزية. وفي اتفاقهما ما يرجح الاستخدام السائد في الكتابات الانكليزية. ينظر اخراع التراث.. دراسات عن التقاليد بين الاصالة والنقل والاختراع، تحرير اريك هوبسباوم وتيرنس رينجر، ترجمة شرين ابو النجا وآخرين، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الاداب – جامعة القاهرة، 2004. واختراع التقاليد، تحرير اريك هوبسباوم وتيرنس رينجر، ترجمة الحارث محمد النبهان، الهيئة العامة السورية للكتاب.

(155) فضّل مترجم كتاب بروفسور (ساند) استخدام كلمة "اختراع" على كلمة "تلفيق"، مع أن الأصل في محاجة (ساند) إن اسرائيل لفقت أصولا سردية لشعب لا وجود له سمته الشعب الاسرائيلي. ينظر: اختراع الشعب الاسرائيلي، شلومو ساند، ترجمة سعيد عيّاش، الاهلية للنشر والتوزيع.

(156) كتاب "اختلاق اسرائيل القديمة" صدر، كما ذكرنا من قبل، عن سلسلة عالم المرفة الكويتية الشهيرة واسعة الانتشار عام 1999.

(157) تُفيد كلمة "لفق" معنى الجمع بين ثوبين، ومن هنا قولهم: وقد لفقت بين ثوبين، ولفقت أحدهما بالآخر، اذا لاءمت بينهما بالخياطة كشُقّتي الملاءة، وهما لفقان متضامّين فاذا فُتقت الخياطة ذهب اسم اللّفق، ومُلاءة ذات لِفقَين ولِفاقين وواضح ان الكلمة تحيل الى دلالة الترقيع، وهو بعض معنى الكذب. ينظر مادة "لفق" في: اساس البلاغة، جار الله ابي القاسم محمد بن عمر الزمخشري، قراءة وضبط وشرح د. محمد نيل طريفي، دار صادر، مادة لفق، ص 572. والقاموس المحيط، العلامة اللغوي مُجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز ابادي، قدَّم له وعلَّق حواشيه الشيخ ابو الوفا نصر الهوريني المصري الشافعي، دار الكتب العلمية، مادة لفق، ص 935.

(158) لنتأمل الآن المعنى المضاف، وربما الأكثر تحديدا، الذي أعطاه مترجم المقال (رشاد عبد القادر) للمقال وعنوانه. فالأصل الإنكليزي للمقال قد صاغ العنوان كالاتي:

"Invention, memory, and place"، بينما ترجمه (عبد القادر) إلى: التلفيق، الذاكرة والمكان. والعنوان في الحالتين موجه فاعل. ففي الاصل الإنكليزي، كان (سعيد) خاضعا لنظام اللغة الانكليزية في تعداد الصفات، والانكليزية لا تستخدم العطف، في سياق تعداد الصفات المتجاورة، وهي تضع أداة العطف "and" قبل المعطوف الأخير بينما تستخدم العربية العطف بين المعطوفات جميعا. ولنتأمل، الآن، المعنى المضاف والمحدد، ابتداءً، الذي اعطاه مترجم مقال سعيد (رشاد عبد القادر) للعنوان والمقال معا: أصبح التلفيق هو الأصل في كلام إدوارد سعيد. و سنرى أنه ما اراده سعيد في مقاله.. وجدير بالذكر أن هناك ترجمة عربية أخرى للمقال، وقد استخدمت كلمة "الاختلاق" بدل "التلفيق". وعند التدقيق نجد أنها الترجمة ذاتها لـ(رشاد عبد القادر)، ولقد أجرى عليها ناشرها التغيير السابق. والحق أن الحقل الدلالي لكلمة "الاختلاق" لا يؤدي المعنى الذي قصده كاتب المقال ادوارد سعيد؛ فـ"خلق الافك: افتراه، كاختلاقه وتخلقه.." وهو المعنى الاضعف والاقل استعمالا في كلام العرب وفي القران الكريم. ينظر: مادة الخَلق في القاموس المحيط ص 895، واساس البلاغة ص 170. ينظر الاصل الانكليزي لمقال ادوارد سعيد:
http://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/448963?journalCode=ci.

وكذلك الترجمة الأخرى للمقال على الرابط:

https://www.alarabiya.net/views/2004/08/31/6068.html.

(159) التلفيق، الذاكرة والمكان، ص 92.

(160) م. ن. ص 92.
(161) م. ن. ص 92 – 93.
(162) م. ن. ص
(163) م. ن. ص 94
(164) م. ن. ص 95.
(165) التلفيق، الذاكرة والمكان، ص 96.
(166) م. ن. ص 96.
(167) م. ن. ص 97. والحق أنه من المستحيل أن يجد قارئ كتابي الاستشراق أو الثقافة والامبريالية اشارة واضحة للدور المركزي الذي تلعبه الذاكرة في اختراع السرديات والأمم، وهو ما بحثنا فيه من قبل. مثلما نجده في قول (سعيد)، وهو يجادل في أهمية الذاكرة، في هذا المقال: "اما الصراع الثقافي اللانهائي حول المناطق فهو صراع أكثر اتقانا وتعقيدا وهو متورط لا محالة في ذاكرة ورواية وبنىً مادية متعالقة. ص 98".
(168) م. ن. ص 97.
(169) م. ن. ص 97.
(170) م. ن. ص 97.
(171) م. ن. ص 101.
(172) ينظر تصورات موسعة عن الذاكرة الملفقة في: الذاكرة التاريخ النسيان، ص 119. والذاكرة الحضارية، ص 55 – 56. والأمل والذاكرة، ص 157 وما بعدعا، وص 219 وما بعدها.
(173)
(174) ينظر ما بعد الاستعمار: السياقات، الممارسات، السياسات بارت مور – جيلبرت على الرابط الاتي لمجلة نزوى العمانية:
http://www.nizwa.com/%d9%85%d8%a7-%d8%a8%d8%b9%d8%af-%d8%a7%d9%84%d8%a7%d8%b3%d8%aa%d8%b9%d9%85%d8%a7%d8%b1-%d8%a7%d9%84%d8%b3%d9%8a%d8%a7%d9%82%d8%a7%d8%aa%d8%8c-%d8%a7%d9%84%d9%85%d9%85%d8%a7%d8%b1%d8%b3%d8%a7%d8%aa/
(175) ينظر موقع الثقافة، ص ص 9 وما بعدها. وأساطير بيضاء، ص 295 وما بعدها. هومي بابا ·· والنقد ما بعد الكولونيالي، ناجح المعموري، جريدة الاتحاد الاماراتية، السبت 15 ديسمبر 2007. وتيار ثقافي نَظر له "هومي بابا": دراسات ما بعد الكولونيالية ومفهوم الخلاسية، رينولدز ميشيل، ترجمة احمد عثمان، ملحق الخليج الثقافي، جريدة الخليج الإماراتية، 12، 5، 2014. وفانون هومي بابا تجاذب للهوية وجدل في فكر ما بعد كولونيالي، ماريا بينيديتا باستو، ترجمة وحيد بن بوعزيز على الرابط:
https://benbouaziz.wordpress.com/2015/02/17/%D9%81%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86-%D9%87%D9%88%D9%85%D9%8A-%D8%A8%D8%A7%D8%A8%D8%A7-%D8%AA%D8%AC%D8%A7%D8%B0%D8%A8-%D9%84%D9%84%D9%87%D9%88%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%AC%D8%AF%D9%84-%D9%81%D9%8A-%D9%81%D9%83/
(176) ينظر قراءة موسعة لبحثها في: التخيل التاريخي، ص 258 وما بعدها.
(177) ينظر: دراسات التابع: تفكيك التاريخ، جياتري سبيفاك، ترجمة وتقديم سامية محرز، الف: للدراسات المقارنة، ع 18، 1998، ص 122 وما بعدها. واساطير بيضاء 325.
(178) التخيل التاريخي، ص 259.
(179) م. ن. 259.
(180) من الضروري أن نشدد من جديد أن مقابلة الذاكرة بالتاريخ، وقد نتحدث عن تفضيل الذاكرة عليه، كما هي الحال عند هاليفاكس، ليس من اختراعات ريكور، إنما الأمر قديم في الدراسات التاريخية الأوروبية وبمختلف اللغات، إنما يعود الفضل الأكبر لريكور أنه قد وضعنا أمام

التمييز المنهجي الأهم حتى الآن. ينظر في هذه النقطة: الذاكرة التاريخ النسيان، ص 564 وما بعدها، و576 وما بعدها. الذاكرة الحضارية، ص 73. على حافة الهاوية.. التاريخ بين الشك واليقين، روجيه شارتييه، ترجمة وتقديم: طواهري ميلود، ابن النديم للنشر والتوزيع، ص 276 – 278

(181) ينظر اساطير بيضاء، ص 305 – 306

(182) ينظر اساطير بيضاء، ص 325.

(183) م. ن. ص 325.

(184) دليل الناقد الأدبي، ص 107. وحول مفهوم التقويض ينظر: الكتابة والإختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، جاك دريدا، ص 57. صور دريدا: ثلاث مقالات عن التفكيك، جايتريا سبيفاك وكريستوفر نوريس، ترجمة حسام نايل، المشروع القومي للترجمة، ص 21 وما بعدها. مدخل الى التفكيك، مجموعة مؤلفين، ترجمة حسام نايل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ص 105ومابعدها. مادة التفكيك "ريتشارد رورتي، ترجمة حسام نايل" في موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، مج 8، ص 273 وما بعدها.

(185) ينظر اساطير بيضاء، ص 346.

(186) م. ن. ص 346.

(187) ينظر، على سبيل المثال، قراءته لافكار ادوارد سعيد في اساطير بيضاء، ص 271 وما بعدها.

(188) ينظر فالتر بنيامين.. مقالات مختارة، ترجمة احمد حسّان، دار ازمنة، 2007، ص 174.

(189) عن تمركز الغرب على الذات والتاريخ ينظر: المطابقة والاختلاف، عبد الله ابراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 82 وما بعدها. و111 وما بعدها. 620 وما بعدها. ما بعد المركزية الأوربية، بيتر جران، ترجمة عاطف احمد. ابراهيم فتحي. محمود ماجد، المشروع القومي للترجمة، ص 20. دراسة تفكيكية للتاريخ، الون مونسلو، ترجمة قاسم عبده قاسم، المركز القومي للترجمة، ص 15 وما بعدها. ص 169 وما بعدها. العقل في التاريخ، مج الأول من محاضرات في فلسفة التاريخ، هيغل، ترجمة وتقديم وتعليق امام عبد الفتاح امام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ص 67 والعولمة الثقافية.. الحضارات على المحك، جيرار ليكلرك، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، ص 151 وما بعدها. التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، السيد ولِد اباه، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ص 19 وما بعدها. وهم الحقيقة، ميشال فوكو، ترجمة مصطفى المسناوي، منشورات الاختلاف، ص 117 وما بعدها. نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، ص 147 وما بعدها. و543 وما بعدها. التاريخ الذاكرة النسيان، ص 209 وما بعدها. الذات عينها كآخر، ص 67 وما بعدها. الذات تصف نفسها، جوديث بتلر، ترجمة فلاح رحيم، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ص 71 وما بعدها.

(190) إدوارد سعيد.. تعقيبات على الاستشراق، ص 94 وما بعدها.

(191) ينظر: هوامش فلسفة التاريخ، ص 174 – 175. وفالتر بنيامين ولاهوت التاريخ، فيصل دراج، الكرمل، ص 170.

(192) وفالتر بنيامين ولاهوت التاريخ، ص 164.

(193) ينظر: الذاكرة التاريخ النسيان، ص 209.

(194) ترجمت أغلب مؤلفات إدوارد سعيد، فيما لم يترجم لـ"بابا" سوى كتابه "موقع الثقافة". اما سبيفاك فقد ترجمت مقالها المؤسس: "هل يمكن للتابع ان يمثِّل؟"، وترجم كذلك مقالها عن دريدا: مدخل الى الجراماتولوجيا، ونُشر ضمن كتاب صور دريدا في القاهرة عن المشروع القومي للترجمة عام 2004. و"دراسات التابع، تفكيك التاريخ"، غاياتري سبيفاك، ترجمة سامية محرز، الف: مجلة البلاغة المقارنة، ع 18، 1998.

(195) العدد 64/ صيف 2004.

(196) العدد 78 شتاء 2004.

(197) العدد 25، 2005.

(198) ينظر المعرفة، ص 35.

(199) من قبيل اشادته برواية موسم الهجرة الى الشمال، وهناك اشادة خاصة بعبد الرحمن منيف ككاتب مناهض للاستعمار. ينظر الثقافة والامبريالية، ص 88، ص 100.

(200) الرسيس والمخاتلة، ص 169

(201) ينظر في هذه النقطة: الرد بالكتابة، ص 15 وما بعدها، وص 25 وما بعدها. والدراما ما بعد الكولونيالية: النظرية والممارسة، هيلين جيلبرت وجوان تومكينز، ترجمة سامح فكري، مراجعة سامي خشبة، وزارة الثقافة، مهرجان القاهرة الدولي للمسرح التجريبي، مطابع المجلس الاعلى للاثار، بلا تاريخ، ص 6 – 7.

(202) الدراما ما بعد الكولونيالية، ص 2.

(203) ينظر الرسيس والمخاتلة، ص 98. والرد بالكتابة، ص 83.

(204) ينظر الثقافة والامبريالية، ص 18،

(205) م. ن، ص 95، وص 132.

(206) م. ن، ص 255 وما بعدها.

(207) نشرت الرواية للمرة الأولى في أحد أعداد مجلة حوار اللبنانية (ع 5–6 في أيلول/ سبتمبر 1966)، ثم صدرت في كتاب مستقل عن دار العودة في بيروت في العام نفسه.

(208) ينظر في سيرة الطيب صالح: الطيب صالح عبقري الرواية العربية، اعداد وتقديم احمد سعيد محمدية، دار العودة – بيروت، ط1 1976، ص 5 وما بعدها، وص 212 وما بعدها.

(209) ينظر: عدوى الرحيل "موسم الهجرة الى الشمال" ونظرية ما بعد الاستعمار، خيري دومة، دار ازمنة، 2010، ص29.

(210) نشرت الرواية للمرة الأولى في أحد أعداد مجلة حوار اللبنانية (ع 5–6 في أيلول/ سبتمبر 1966)، ثم صدرت في كتاب مستقل عن دار العودة في بيروت في العام نفسه.

(211) الثقافة والامبريالية، ص 100. وهناك اشارة يمتدح فيها (سعيد) في هذا الكتاب عمل عبد الرحمن منيف كمناهض للاستعمار. "ص 88".

(212) ينظر ندوة مجلة فصول القاهرية عن إدوارد سعيد، ص 102 – 106.

المصادر

1. اختراع التراث.. دراسات عن التقاليد بين الاصالة والنقل والاختراع، تحرير اريك هوبسباوم وتيرنس رينجر، ترجمة شرين أبو النجا واخرين، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الاداب – جامعة القاهرة، 2004.
2. الاستشراق: المعرفة. السلطة. الانشاء، ادوارد و. سعيد، ترجمة: كمال ابو ديب، مؤسسة الابحاث العربية، بيروت، ط1، 1981.
3. الاستشراق والاستعمار والامبريالية: دراسات في ما بعد الكولونيالية، تنسيق واشراف: خيرالدين دعيش والبشير ربوح، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2017.
4. استعمالات الذاكرة، د. نادر كاظم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 2013.
5. الاسطورة والأدب والعالم الافريقي، وول شوينكا، ترجمة نسيم مجلي ويرين مجلي، المركز القومي للترجمة – القاهرة ، ط1، 2016.
6. الاشكاليات الثقافية لخطاب ما بعد الكولونيالية "المسرح انموذجا"، د. محمد كريم الساعدي، دار الفنون والاداب وافكار للدراسات والنشر والتوزيع، العراق/ البصرة – سوريا/ دمشق،ط1، 2016.
7. الأمل والذاكرة: خلاصة القرن العشرين، تزفيتان تودوروف، ترجمة نرمين العمري، العبيكان، الرياض، ط1، 2006.
8. انقاد الأمل.. الطريق الطويل الى الربيع العربي، د. نادر كاظم، مسعى للنشر والتوزيع، المنامة، ط1، 2013.
9. بشرة سمراء اقنعة بيضاء، حميد دبشي، ترجمة حسام الدين خضور، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 2014.
10. تاريخ اوروبا وبناء اسطورة الغرب، د. جورج قرم، ترجمة د. رلى ذيبان، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2011.
11. التاريخ والذاكرة الثقافية في الرواية الفكتورية الجديدة، كيت ميتشل، ترجمة أماني ابي رحمة، دار نينوى، دمشق، ط1، 2015.
12. اختراع التقاليد، تحرير اريك هوبسباوم وتيرنس رينجر، ترجمة الحارث محمد النبهان، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2011.
13. تأسيس المجتمع تخيليا، كورنيليوس كاستورياديس، ترجمة وتقديم ماهر الشريف، المدى، دمشق، ط1، 2003.
14. تحليل الخطاب الاعلامي: اطر نظرية ونماذج تطبيقية، د. محمد شومان، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط 1، 2007.

15. تحليل الخطاب الروائي، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط 4، 2005.
16. التخيل التاريخي: السرد، والامبراطورية، والتجربة الاستعمارية، عبد الله ابراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2011.
17. الترجمة والامبراطورية: نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، دوجلاس روبنسون، ترجمة ثائر ديب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2005.
18. تصفية استعمار العقل، نغوجي واثيونغو، ترجمة سعدي يوسف، دار التكوين، دمشق، عام 2011.
19. تعقيبات على الاستشراق، ترجمة وتحرير صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996.
20. الثقافة والامبريالية، إدوارد سعيد، ترجمة كمال ابو ديب، دار الاداب، بيروت، ط4، 2014.
21. الجغرافيا الثقافية: أهمية الجغرافيا في تفسير الظاهر الانسانية، مايك كرانغ، ترجمة د. سعيد منتاق، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب – الكويت، 2005.
22. الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر: الاقتصاد العالمي، الدولة القومية، المحليات، بيتر تيلور وكولن فلنت، ج 1، ترجمة: عبد السلام رضوان ود. اسحق عبيد، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب – الكويت، 2002.
23. اختراع الشعب الاسرائيلي، شلومو ساند، ترجمة سعيد عيّاش، الاهلية للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2015.
24. الجغرافيا السياسية للمتوسط، ايف لاكوست، ترجمة زهيدة درويش جبور، هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث (كلمة).
25. جماليات المكان، جاستون باشلار، ترجمة غالب هالسا، كتاب الاقلام – دار الجاحظ، بغداد
26. حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي، ديفيد هارفي، ترجمة د. محمد شيّا، المنظمة العربية للترجمة/ المعهد العالي العربي للترجمة – الجزائر، بيروت، ط1، 2005.
27. الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، محمد جديدي، الدار العربية للعلوم ناشرون/ منشورات الاختلاف/ مؤسسة محمد بن راشد ال مكتوم، الجزائر – بيروت، ط1، 2008.
28. الخطاب، سارة ميلز، ترجمة غريب اسكندر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط ا، 2015.
29. خطابات الـ"ما بعد": في استنفاد او تعديل المشروعات الفلسفية، اشراف وتقديم د. علي عبود المحمداوي، مجموعة مؤلفين، الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة.
30. الدراسات الثقافية: مدخل تطبيقي، مايكل رايان، ترجمة وتحقيق وتقديم د. خالد سهر، دار بغداد للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ط1، 2016.
31. دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسية، بيل اشكروفت وجاريث جريفين وهلين تيفين، ترجمة احمد الروبي وايمن حلمي وعاطف عثمان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010.
32. دراسة تفكيكية للتاريخ، الون مونسلو، ترجمة قاسم عبده قاسم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016.
33. الدراما ما بعد الكولونيالية: النظرية والممارسة، هيلين جيلبرت وجوان تومكينز، ترجمة سامح فكري، مراجعة سامي خشبة، وزارة الثقافة، مهرجان القاهرة الدولي للمسرح التجريبي، مطابع المجلس الاعلى للاثار، بلا تاريخ.
34. اختلاق اسرائيل القديمة: اسكات الصوت الفلسطيني، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، كيث وايتلام، ترجمة سحر الهنيدي، ومراجعة د. فؤاد زكريا. المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب – الكويت، 1999.
35. دليل الناقد الأدبي، د. محمد ميجان الرويلي ود. سعد البازعي. المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط 2، 2002.
36. دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي: اضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، د. سمير الخليل، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا تاريخ.
37. الذات عينها كآخر، بول ريكور، ترجمة وتقديم وتعليق د. جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005.
38. الذاكرة الحضارية: الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى، يان أسمن، ترجمة عبد الحليم عبد الغني رجب، المجلس الأعلى للثقافة – المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2003.
39. الذاكرة في الرواية العربية المعاصرة، جمال شحيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2011.
40. الذاكرة في الفلسفة والأدب، ميري ورنوك، ترجمة فلاح رحيم، الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2007.
41. الذاكرة والهوية: جويل كاندو، ترجمة وجيه اسعد، وزارة الثقافة – الهيئة العامة السورية للكتاب، ط1، 2009.

42. الذاكرة، التاريخ، النسيان، بول ريكور، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2009.
43. ذهنية التحريم، صادق جلال العظم، دار المدى، دمشق، ط1، 1997.
44. 49– الرد بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، بيل اشكروفت وغاريث غريفيث وهيلين تيفن، ترجمة د. شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، 2006.
45. إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، شيلي واليا، ترجمة احمد خريس واناصر ابو الهيجا، دار ازمنة، عمان، ط1، 2007.
46. الرسيس والمخاتلة: خطاب ما بعد الكولونياليّة في النقد العربي المعاصر – النظرية والتطبيق، د. رامي ابو شهاب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2013.
47. الرواية العربية واسئلة ما بعد الاستعمار، د. ادريس الخضراوي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2012.
48. السرد والهوية: دراسات في السيرة الذاتية والذات والثقافة، تحرير جينز بروكميير ودونال كوبر، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2017.
49. السرديات المضادة: بحث في طبيعة التحولات الثقافية، د. معن الطائي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2014.
50. سرديات بديلة، د. محمد الشحات، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة كتابات معاصرة، القاهرة، ط 1، 2012.
51. السردية العربية الحديثة، تفكيك الخطاب الاستعماري واعادة تفسير النشأة، د. عبد الله ابراهيم، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط1، 2003.
52. صور دريدا: ثلاث مقالات عن التفكيك، جايتريا سبيفاك وكريستوفر نوريس، ترجمة حسام نايل، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2004.
53. طرائق تحليل السرد الأدبي – دراسات، منشورات اتحاد كتاب المغرب، ط1، 1992.
54. عدوى الرحيل "موسم الهجرة الى الشمال" ونظرية ما بعد الاستعمار، خيري دومة، دار ازمنة، 2010.
55. علم السرد: مدخل الى نظرية السرد، يان مانفريد، ترجمة اماني ابو رحمة، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2011.
56. إدوارد سعيد: مفارقة الهوية، بيل أشكروفت وبال اهلواليا، ترجمة سهيل نجم، دار نينوى، دمشق، ط1، 2002. .
57. على حافة الهاوية.. التاريخ بين الشك واليقين، روجيه شارتييه، ترجمة وتقديم: طواهري ميلود، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية – ناشرون، وهران – بيروت، ط1، 2017.
58. غرامشي وقضايا المجتمع المدني، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق. ط1، 1991. وكذلك
59. فالتر بنيامين.. مقالات مختارة، ترجمة احمد حسّان، دار ازمنة، عمان، ط1، 2007.
60. فانون المخيلة بعد الكولونيالية، نايجل سي. غبسون، ترجمة خالد عايد ابو هديب، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة – قطر، ط1، 2013.
61. الفضاءات القادمة: الطريق الى بعد ما بعد الحداثة، د. معن الطائي واماني ابو رحمة، مؤسسة اروقة للدراسات والنشر، القاهرة، ط1، 2011
62. القاموس المحيط، العلامة اللغوي مُجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز ابادي، قدَّم له وعلَّق حواشيه الشيخ ابو الوفا نصر الهوريني المصري الشافعي، دار الكتب العلمية، مادة لفق، ص 935.
63. الكتابة والاختلاف، جاك دريدا، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، ط2، 2000.
64. الكلمات والاشياء، ميشيل فوكو، ترجمة مطاع صفدي واخرون، مركز الانماء القومي، بيروت، 1989 – 1990.
65. الكولونيالية وما بعدها، انيا لومبا، ترجمة د. باسل المسالمة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 2013.
66. ليوتار نحو فلسفة ما بعد الحداثة، جيمس وليامز، ترجمة ايمان عبد العزيز، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2003.
67. إدوارد سعيد: من تفكيك المركزية الغربية الى فضاء الهجنة والاختلاف، ترجمة وإعداد: محمد الجرطي، منشورات المتوسط، ميلانو – بغداد، 2016.
68. ليوتار والوضع ما بعد الحداثي، تحرير د. احمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2011.
69. ما بعد المركزية الاوربية، بيتر جران، ترجمة عاطف احمد وابراهيم فتحي ومحمود ماجد، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 1998.

70. مدخل الى التفكيك، ميشل ريان، جوناثان كلر، ريتشارد رورتي، كريستوفر نوريس، ترجمة حسام نايل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2008.
71. مدرسة فرانكفورت: نشأتها ومغزاها– وجهة نظر ماركسية، فيل سليتر، ترجمة خليل كلفت، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2000.
72. المطابقة والاختلاف، عبد الله ابراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004.
73. معجم السيميائيات، فيصل الاحمر، الدار العربية للعلوم ناشرون – منشورات الاختلاف، ط1، 2010.
74. معجم المصطلحات الأدبية الحديثة "عرض وتقديم وترجمة"، د. سعيد علّوش، دار الكتاب اللبناني – سُوشبريس، بيروت – الدار البيضاء، ط1، 1985.
75. معجم تحليل الخطاب، اشراف: باتريك شارود – دومينيك منغنو، ترجمة عبد القادر المهيري وحمّادي صمّود، المركز الوطني للترجمة – تونس، 2008.
76. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010.
77. معذبو الارض، فرانز فانون، سامي الدروبي وجمال الاتاسي، الاهلية للنشر والتوزيع، ط1، 2015.
78. أساس البلاغة، جار الله ابي القاسم محمد بن عمر الزمخشري، قراءة وضبط وشرح د. محمد نيل طريفي، دار صادر
79. المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، جيل دلوز، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط1، 1987.
80. مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، طوني بينيت – لورانس غروسبيرغ وميغان موريس، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010.
81. مناهج التحليل النقدي للخطاب، روث فوداك وميشيل ماير، ترجمة: حسام أحمد فرج وعزة شبل محمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014.
82. موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي –القرن العشرون–، تحرير ك.نلوولف، ك.نوريس، ج. اوزبورن، مراجعة واشراف رضوى عاشور، المشرف العام جابر عصفور، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2005.
83. موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، رامان سلدن، ج 3، مراجعة واشراف ماري تريز عبد المسيح، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2006.
84. ميشيل فوكو: المعرفة والسلطة، عبد العزيز العيادي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994.
85. نظام الخطاب، ميشيل فوكو، ترجمة د. محمد سبيلا، التنوير، بلا تاريخ.
86. نظريات السرد الحديثة، والاس مارتن، ترجمة د. حياة جاسم محمد، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 1998.
87. نظرية الأدب، اوستن وارين ورينيه ويليك، ترجمة محي الدين صبحي، المجلس الاعلى لرعاية الفنون والعلوم الاجتماعية، القاهرة.
88. نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، د. محمد علي الكردي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، بلا تاريخ.
89. أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب، روبرت يانج، ترجمة احمد محمود، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2003.
90. النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ستانلي هايمن، ترجمة د. احسان عباس ود. محمد يوسف نجم، مؤسسة فرانكلين المساهمة للطباعة والنشر، بيروت.
91. النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، تأليف ارثر ايزابرجر، ترجمة وفاء ابراهيم، ورمضان بسطاويسي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2003.
92. نقد العقل العملي، إمانويل كنت، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص 14.
93. الهوية والذاكرة الجمعية: إعادة إنتاج الأدب العربي قبل الإسلام، د. عبد الستار جبر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 2013.
94. الوجود والزمان والسرد.. فلسفة بول ريكور، ترجمة وتقديم: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط1، 1999.
95. الوضع ما بعد الحداثي، جان – فرانسوا ليوتار، ترجمة احمد حسان، دار شرقيات، القاهرة، ط1، 1994.

الدوريات:

96. التلفيق، الذاكرة والمكان، إوارد سعيد، ترجمة رشاد عبد القادر، م الكرمل، ع (70 – 71)، شتاء – ربيع 2002.
97. دراسات التابع والتاريخ ما بعد الكولونيالي، ديبيش شاكرابارتي، ترجمة ثائر ديب، مجلة اسطور للدراسات التاريخية – علمية محكمة يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ع 3، كانون الثاني/ يناير 2016.

98. دراسات التابع: تفكيك التاريخ، جياتري سبيفاك، ترجمة وتقديم سامية محرز، ألف للدراسات المقارنة، ع 18، 1998.
99. الدراسات الثقافية (التاريخ، المادة، المنهج، الاهداف)، جون باتنز، ترجمة لطفي السيد منصور، م فصول، مج (25/ 3)، ع 99، ربيع 2017.
100. السرد والتمثيل السردي في الرواية العربية: بحث في تقنيات السرد ووظائفه، عبد الله ابراهيم، مجلة علامات، ع 16.
101. فالتر بنيامين ولاهوت التاريخ، فيصل دراج، الكرمل، ع 86، شتاء 2006.
102. ما النقد الثقافي؟ ولماذا؟، عبد النبي اصطيف، فصول، مج (25/ 3)، ع 99، ربيع 2017.
103. ماركس في استشراق ادوارد سعيد: هل العقل للغرب والقلب للشرق، مهدي العامل، م الكرمل، ع 6، ربيع 1982.
104. مدرسة فرانكفرت والدراسات الثقافية البريطانية (الصيغة المفقودة)، دوكلاس كلنر، ترجمة أكرم ابو سحلي، فصول، مج (25/ 3)، ع 99، ربيع 2017.
105. المعرفة الاستعمارية، توني بالنتاين، ترجمة ثائر ديب، مجلة عُمران للعلوم الاجتماعية والانسانية، فصلية محكَّمة يصدر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ع 17، مج 5، صيف 2016.
106. ميشيل فوكو 1927 – 1984، إدوارد سعيد، م الكرمل، ع 10، 1985.
107. ندوة مجلة فصول القاهرية عن النقد الثقافي، ع 63، 2004.
108. النقد الثقافي: نظرة خاصة، ابراهيم فتحي، مجلة فصول القاهرية، ع 63/ شتاء وربيع 2004.
109. نهاية السرديات الصغرى: في تجاوز اطروحة ما بعد الحداثة، نادر كاظم، مجلة تبيُّن للدراسات الفكرية والثقافية، ع 2، مج الثاني – ربيع 2014.
110. إدوارد سعيد و"الثقافة والإمبريالية"، باتريك بارندر، المجلة الثقافية، الجامعة الاردنية، ع 71، 2008.
111. إدوارد سعيد والنقد المقارن: قراءات طباقيَّة، عزالدين مناصرة، فصول، ع 64، صيف 2004.
112. إدوارد سعيد ونقاده، ليلى غاندي، مجلة الكرمل، ع 81، 2004.
113. البعد الثقافي في نقد الأدب العربي (1975 – 2000)، حسن البنا عز الدين، م فصول، ع 63.

الصحف

114. دراسات ما بعد الكولونيالية ومفهوم الخلاسية، رينولدز ميشيل، ترجمة احمد عثمان، ملحق الخليج الثقافي، جريدة الخليج الاماراتية، 12، 5، 2014.
115. ما بعدَ الكُولونياليّة، والجُغْرافيا التّخَيُليّة، د. رامي ابو شهاب، جريدة القدس العربي، 6، تشرين الثاني (November، 2013).
116. النقد ما بعد الكولونيالي، ناجح المعموري، جريدة الاتحاد الاماراتية، السبت 15 ديسمبر 2007.

الرسائل الجامعية

117. إشكالية المثقف عند غرامشي، حيدر علي محمد، رسالة ماجستير مقدمة الى جامعة بغداد كلية الآداب قسم الفلسفة، 2004.

المصادر الأجنبية

118. Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Berlin: Luchterhand 1966. (Neuauflage: Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985/2006).
119. Das kollektive Gedächtnis, Stuttgart: Enke 1967. (Neuauflage: Frankfurt/M.: Fischer, 1985/1991).
120. Edward W. Said, "Invention, Memory, and Place," Critical Inquiry 26, no. 2 (Winter, 2000): 175-192. https://doi.org/10.1086/448963.
121. http://www.ektab.com/%D8%AE%D8%B7%D8%A7%D8%A8%D8%B9%D9%86%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1./